GAGASAN KONTEKSTUALIS MUHAMMAD RASYID RIDHA TERHADAP SYURA DAN KHILAFAH

Dr. H. Sumper Mulia Harahap, M.Ag.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SYEKH ALI HASAN AHMAD ADDARY

PADANGSIDIMPUAN – INDONESIA

https://www.uinsyahada.ac.id/

GAGASAN KONTEKSTUALIS MUHAMMAD RASYID RIDHA TERHADAP SYURA & KHILAFAH

Diterbitkan atas bantuan penulisan buku
LPPM IAIN Padangsidimpuan tahun 2021

Sanksi Pelanggaran Pasal 113 Undang·Undang Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta, sebagaimana yang telah diatur dan diubah dari Undang·Undang Nomor 19 Tahun 2002 bahwa:

Kutipan Pasal 113

(1) Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000,·(seratus juta rupiah).

(2) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,·(lima ratus juta rupiah).

(3) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,·(satu miliar rupiah).

(4) Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,·(empat miliar rupiah).

GAGASAN KONTEKSTUALIS MUHAMMAD RASYID RIDHA TERHADAP SYURA & KHILAFAH

Dr. H. Sumper Mulia Harahap, M.Ag.

KENCANA

GAGASAN KONTEKSTUALIS MUHAMMAD RASYID RIDHA TERHADAP SYURA DAN KHILAFAH

Edisi Pertama
Copyright © 2021

ISBN 978-623-384-029-3
14,8 x 21 cm
xii, 212 hlm
Cetakan ke-1, November 2021

Kencana 2021.1558

Penulis
Dr. H. Sumper Mulia Harahap, M.Ag.

Diterbitkan oleh Kencana
Bekerja Sama dengan IAIN Padangsidimpuan Press

Desain Sampul
Irfan Fahmi

Tata Letak
Lintang Novita & Iam Maher

Penerbit
KENCANA
Jl. Tambra Raya No. 23 Rawamangun-Jakarta 13220
Telp: (021) 478-64657 Faks: (021) 475-4134

Divisi dari PRENADAMEDIA GROUP
e-mail: pmg@prenadamedia.com
www.prenadamedia.com
INDONESIA

Dilarang memperbanyak, menyebarluaskan, dan/atau mengutip sebagian atau seluruh isi buku ini dengan cara apa pun, termasuk dengan cara penggunaan mesin fotokopi, tanpa izin tertulis dari penerbit dan penulis.

SAMBUTAN

Rektor IAIN Padangsidimpuan

IAIN Padangsidimpuan

Bismillahirrahmanirrahim

Puji dan syukur dipanjatkan kehadirat Allah swt, berkat rahmat dan hidayah-Nya akhirnya penerbitan buku ajar dan buku referensi di lingkungan IAIN Padangsidimpuan dengan menggunakan anggaran tahun 2021 ini bisa diwujudkan. Hal ini bisa terlaksana berkat kerjasama pihak LPPM dengan para dosen dalam rangka menerbitkan buku-buku dosen IAIN Padangsidimpuan, baik itu berupa buku ajar, buku referensi, maupun buku bacaan.

Apresiasi yang tinggi untuk semua dosen yang telah menyumbangkan karya pikirnya bagi kemajuan dunia pendidikan dan kemajuan dunia ilmiah di IAIN Padangsidimpuan. Keberadaan buku ini diharapkan dapat menjadi informasi bagi para akademisi dan menjadi bahan bacaan bagi mahasiswa terhadap berbagai ranah keilmuan. Selain itu juga diharapkan dapat menjadi bahan ajar bagi pada dosen dalam mengampu dan mengemban mata kuliah yang dibebankan.

Penerbitan buku-buku karya dosen-dosen di lingkungan IAIN Padangsidimpuan dilakukan melalui kerjasama antara IAIN Padangisidimpua Press dan Penerbit Prenada. Dengan adanya kerjasama yang dibangun melalui LPPM IAIN Padangsidimpuan, diharapkan penerbitan buku ini akan terus berlangsung setiap tahunnya.

Terima kasih kepada LPPM yang telah melakukan gebrakan untuk kemajuan IAIN Padangsidimpuan melalui karya-karya ilmiah pada dosen.

Demikian disampaikan, besar harapan akan munculnya karya-karya dosen lainnya di IAIN Padangsidimpuan.

Rektor IAIN Padangsidimpuan

Prof. Dr. H. Ibrahim Siregar, MCL.

IAIN Padangsidimpuan

KATA PENGANTAR

Ketua LPPM IAIN Padangsidimpuan

IAIN Padangsidimpuan

Bismillahirrahmanirrahim

Puji dan Syukur dihadirkan kepada Allah swt, berkat rahmat dan hidayah-Nya penerbitan buku di lingkungan IAIN Padangsidimpuan akhirnya menjadi kenyataan. Tahun 2021 ini ada 16 judul buku yang diterbitkan dengan kerjasama IAIN Padangsidimpuan Press dan Prenada Media Grup, buku ini adalah salah satunya.

Ucapan terima kasih kepada penulis yang telah mendukung program LPPM dengan mengirimkan naskah terbaik yang dimilikinya. Tanpa kontribusi dari para dosen kegiatan ini tidak akan terlaksana. Terima kasih juga disampaikan kepada Pusat Penelitian dan Penerbitan yang telah memotivasi dan terus menggenjot para dosen untuk mengirimkan naskahnya, hingga akhirnya buku ini hadir dihadapan para pembaca. Keberadaan buku-buku ini hendaknya membawa manfaat yang signifikan, tidak saja bagi para dosen, tetapi juga para mahasiswa, yakni dengan tersedianya sumber belajar yang sesuai dengan keilmuan yang mereka tekuni.

Demikian disampaikan, semoga bisa tetap berkarya.

Ketua LPPM IAIN Padangsidimpuan

Dr. H. Zul Anwar Ajim Harahap, M.A.

IAIN Padangsidimpuan

PRAKATA

IAIN Padangsidimpuan

Muhammad Rasyid Ridha merupakan intelektual Muslim yang bernama lengkap Muhammad Rasyid bin Ali Ridha bin Syamsuddin bin Baha'uddin Al-Qalmuni Al-Husaini. Dimata dunia Islam lebih mengenalnya dengan nama Muhammad Rasyid Ridha. Ia lahir di daerah Qalamun (sebuah desa yang tidak jauh dari Kota Tripoli, Lebanon) pada 27 Jumadil Awal 1282 H bertepatan dengan tahun 1865 M.

Muhammad Rasyid Ridha dilahirkan dan dibesarkan dan dididik dalam lingkungan keluarga taat beragama dan terhormat. Dalam sebuah sumber dikatakan bahwa Rasyid Ridha masih memiliki pertalian darah dengan Husin bin Ali bin Abi Thalib, cucu Nabi Muhammad saw.

Semasa kecilnya, Rasyid Ridha dimasukkan oleh orang tuanya ke madrasah tradisional di desanya, Qalamun, untuk belajar membaca Alquran, belajar menulis, dan berhitung. Berbeda dengan anak-anak seusianya, Rasyid kecil lebih sering menghabiskan waktunya untuk belajar dan membaca buku daripada bermain, dan sejak kecil memang ia telah memiliki kecerdasan yang tinggi dan kecintaan terhadap ilmu pengetahuan, negara dengan sistem khilafah.

Mengenai hal di atas, penulis berusaha untuk menyusun buku ini dengan menguraikan penjelasan terkait Gagasan Kontekstualis Mu-

hammad Rasyîd Ridha terhadap *Syûrâ* dan Khilafah. Terinspirasi oleh adanya sintesis antara ide yang dilontarkan Rasyîd Ridhâ tentang bentuk negara dengan sistem khilafah dalam karyanya tentang khilafah yang ditulis pada tahun (1922-1923) memiliki relevansi dengan ide pembentukan negara khilafah pada era kontemporer ini seperti yang digagas oleh kelompok Hizbut Tahrir.

Ucapan terima kasih yang tak terhingga penulis sampaikan kepada semua pihak yang telah berkontribusi dalam penulisan dan penerbitan buku referensi ini. Kami menyadari masih terdapat kekurangan dalam buku ini. Untuk itu kritik dan saran terhadap penyempurnaan buku ini sangat diharapkan. Semoga buku ini dapat memberi manfaat bagi pembaca.

Padangsidimpuan, Agustus 2021

Penulis

IAIN Padangsidimpuan

DAFTAR ISI

SAMBUTAN REKTOR IAIN PADANGSIDIMPUAN v
KATA PENGANTAR KETUA LPPM IAIN PADANGSIDIMPUAN vii
PRAKATA ix
DAFTAR ISI xi

BAB 1 PENDAHULUAN 1
A. Latar Belakang 1
B. Beberapa Teori dan Pendekatan 7

BAB 2 AGAMA DAN NEGARA DALAM PERSPEKTIF PEMIKIRAN POLITIK ISLAM 15
A. Negara dalam Perspektif Islam 15
B. Bentuk Pemerintahan Islam dalam Sejarah 17
C. Hubungan Agama dan Negara 30

BAB 3 KONSEP KHILAFAH MUHAMMAD RASYÎD RIDHÂ DALAM PEMERINTAHAN ISLAM 49
A. Pemerintahan Khilafah dalam Islam 49
B. Mekanisme Pengangkatan Khalifah 63
C. Kualifikasi dan Tugas Khalifah 74

IAIN Padangsidimpuan

D. Legislasi (Syariah) dalam Pemerintahan Khilafah Konstitusional 94

BAB 4 KONSEP SYÛRÂ MUHAMMAD RASYÎD RIDHÂ 121
A. Syûrâ dalam Sistem Pemerintahan 121
B. Landasan dan Signifikansi Implementasi Syûrâ 130
C. Konsep *Ahl al-Hall wa al-'Aqd* (Majelis Syûrâ) dalam Sistem Pemerintahan 158

BAB 5 RELEVANSI KHILAFAH DAN SYÛRÂ PADA ERA MODERN 169
A. Pemerintahan Khilafah pada Era Modern 169
B. Syûrâ dalam Pemerintahan Modern 188

DAFTAR PUSTAKA 197
TENTANG PENULIS 211

IAIN Padangsidimpuan

1

PENDAHULUAN

IAIN Padangsidimpuan

A. LATAR BELAKANG

Buku ini membahas tentang gagasan kontekstualis Muhammad Rasyîd Ridha terhadap *syûrâ* dan khilafah. Terinspirasi oleh adanya sintesis antara ide yang dilontarkan Rasyîd Ridhâ tentang bentuk negara dengan sistem khilafah dalam karyanya tentang khilafah yang ditulis pada tahun (1922-1923) memiliki relevansi dengan ide pembentukan negara khilafah pada era kontemporer ini seperti yang digagas oleh kelompok Hizbut Tahrir.

Pemahaman tentang sistem pemerintahan dan bentuk negara tersebut menjadi pembahasan yang sangat serius di kalangan intelektual Muslim di dunia (Din Syamsuddin, 2000: 41), pembahasan tersebut mengarah kepada, *Pertama*, bagaimana konsep negara dan pemerintahan yang ideal menurut Islam dengan melahirkan pertanyaan "Apa bentuk negara menurut Islam?", *Kedua*, bagaimana pandangan Islam tentang penyelenggaraan negara dan pemerintahan yang ideal dengan memunculkan pertanyaan "bagaimana isi negara menurut pandangan Islam?". Maka akan muncul dua jawaban, Pertama bahwa Islam memiliki konsep tentang negara dan pemerintahan dan kedua bahwa Islam tidak membawa konsep negara dan pemerintahan akan tetapi hanya membawa prinsip-prinsip dasar yaitu berupa etika dan moral dalam bernegara. Untuk menela-

ah penelitian ini secara komprehensif dan sistematis, penulis akan beranjak dari gagasan Muhammad Rasyîd Ridhâ (Zohair Husain, 2003: 115).

Sebagai sistem politik Islam dengan segala tantangan dan problemnya, khilafah Islamiyah telah membawa Islam ke masa kejayaan yang berorientasi ke masa depan yang futuristik dan fleksibel, orientasi kemasa depan tersebut dimodifikasi secara komprehensif melalui kedasaran kolektif yang terorgansasi, sehingga politik Islam dapat keluar dari hegemoni politik barat (S.P. Huntington, 1997: 15). Kesadaran tersebut mengantarkan kita untuk mengkaji ulang sebuah sistem politik yang dapat menjadikan negara, pemerintahan dan masyarakat sesuai dengan prinsip-prinsip Islam sebagaimana yang telah digambarkan di dalam Al-Qur'an dengan istilah *al-'adl* (adil), *syura* (musyawarah), dan *musawa* (persamaan hak), sebab, politik tidak dapat dipisahkan dari kehidupan manusia, demikian juga dengan Islam, karena manusia adalah *zoon politicon* (Mahmud Hamdi Zaqzuq, t.th.: 143). Sesudah Perang Dunia II, secara formil demokrasi merupakan sistem pemerintahan dari kebanyakan negara di dunia. Hasil penelitian UNESCO pada tahun 1949 menyatakan bahwa "mungkin untuk pertama kali dalam sejarah demokrasi dinyatakan sebagai sistem paling ideal untuk suatu negara, politik dan sosial yang diperjuangkan oleh pendukung-pendukung yang memiliki pengaruh *(probably for the first time in history democracy is claimed as the proper ideal discription of all system of political and social organization advocated by influential proponents)"* (Miriam Budiarjo, 1999: 50).

Dalam Islam, *din* dan *daulah* adalah satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan dan harus memiliki keseimbangan sehingga tercapailah kebahagiaan dunia dan akhirat (Muhammad Imarah, 1993: 24). Sejalah dengan itu, Shufi Huein Abu Thalib memberikan pandangan bahwa Islam tidak hanya mengatur urusan akhirat, akantetapi juga mengatur urusan dunia termasuk di dalamnya urusan politik. (Husein Abu Thalib, 1995: 29), keterpaduan syariah dan si-

IAIN Padangsidimpuan

yasah sudah dipraktikkan sejak kerasulan sampai dengan khilafah rasyidah.

Rasulullah saw. telah meletakkan fondasi sistem negara yang berlandaskan Islam melalui Piagam Madinah dengan konsep ajarannya yaitu, musyawarah (*syura*), adil (*'adl*), kebebasan, persamaan hak dan taat kepada umara. Konsep tersebut telah dipraktikkan Rasul bersama para sahabatnya sehingga dalam Islam mengalami masa kejayaan dan dapat menaklukkan dunia (M. Salim al-Awwa', 1989: 179). Konsep dan ajaran ini harus dinterpretasikan dan diaplikasikan berdasarkan kondisi waktu dan tempatnya oleh masyarakat Muslim setelah masa Khalifah Rasyidah (Fazlur Rahman, 1996: 24).

Reformasi dalam bidang politik tersebut menjadi kajian yang menarik bagi para cendekiawan Muslim, salah satunya Munawwir Sadzali, menurut Sadzali, mencuatnya kembali pemikiran politik Islam di era modern disebabkan beberapa faktor, *pertama*, dunia Islam mengalami kerapuhan dan kemunduran yang dilakukan umat Islam itu sendiri, sehingga memunculkan gerakan pembaharuan, *kedua*, dunia Islam dan kekuasaan politiknya mendapatkan serangan imperialisme barat yang berujung kepada penjajahan sebagian wilayah-wilayah Islam *ketiga*, kemajuan dan keunggulan barat mulai disadari umat Islam, sehingga menjadi semangat untuk memperbarui kembali pemikiran sistem politiknya (Munawwir Sadzali, 1998: 115).

Pemikiran politik Islam terus mengalami perkembangan setelah bersentuhan dan politik barat dengan berbagai respons, seperti akomodatif, rejektif, dan lain-lain (Din Syamsuddin, 2001: 20). Mayoritas negara-negara dihadapkan pada persoalan bagaimana mewujudkan sistem pemerintahan representatif dan modern, sehingga beberapa negera-negara besar menerapkan sistem demokrasi sebagai sistem pemerintahan yang dianggap dapat menampung aspirasi rakyat (Miriam Budiarjo, 1999: 50).

Muhammad Rasyid Ridha (wafat 1935), sebagai salah satu intelektual Muslim mencoba merekonstruksi dan menelaah ulang

IAIN Bukittinggi

kembali sistem politik dan memperbaiki konstitusi pemerintahan dan lembaga negara. Ia berpandangan bahwa melaksanakan sistem kekhalifahan dapat menegakkan hukum dan kesejahteraan umat (Muhammad Rasyid Ridha, 1381: 10). Pemikirannya tersebut dipengaruhi oleh pemikiran gurunya yaitu Jamaluddin al-Afgani dan Muhammad Abduh yang berpendapat bahwa merehabilitasi umat Islam dan mereorganisasi kembali kekuatan politik.

Pemikiran tersebut menjadi awal bangkitnya Islam dan menemukan kembali identitasnya yang asli dengan cara kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah dengan ber-*ittiba'* ke jalan para *salafussalih*. Rasyid Ridha juga menganjurkan kepada seluruh umat Islam agar tidak *taqlid* secara membabi buta kepada para imam mazhab yang pendapatnya tidak relevan dengan konteks kekinian (Muhammad Rasyid Ridha, t.tp.: 10).

Rasyid Ridha juga melihat bahwa perlu adanya reformasi hukum Islam serta memperbaiki sistem pemerintahan menjadi kekhalifahan, kekhalifahan yang dimaksudkan oleh Rasyid ridha adalah khalifah dengan arti *al-imamah al-Uzhma* dan *imarah al-mukminin*. Definisi demikian sejalan dengan definisi yang diberikan oleh at-Taftazani yang mendefinisikan khilafah sebagai sebuah institusi pemerintahan seperti yang ada pada masa Rasulullah saw. yang bertujuan untuk mengatur kesejahteraan umum, baik urusan agama maupun dunia (Muhammad Rasyid Ridha, 1381: 7). Definisi tersebut juga sejalan dengan definisi yang ditawarkan oleh al-Mawardi dan ar-Razi yang berpendapat bahwa dengan khilafah, maka umat Islam seperti melaksanakan fungsi kenabian dalam melindungi agama dan dunia (Muhammad Rasyid Ridha, 1381: 7).

Dari sini dapat ditangkap persentuhan pemikiran Rasyîd Ridhâ dengan keinginannya menghidupkan kembali sistem khilafah. Pemikiran untuk menerapkan kembali bentuk pemerintahan khilafah merupakan refleksi dari realitas Pemerintahan Turki yang selalu tunduk pada kekuasaan penjajah. Pemerintahan Turki dan para pejabat negara telah menjadi alat penguasa Inggris. Rasyîd Ridhâ

IAIN Padangsidimpuan

mencontohkan bagaimana Pemerintahan Turki Usmani di masa kekuasaan Sultan Abdul Hamid II (1876-1909 M), telah menjadi alat penguasa Inggris dengan menjalankan pemerintahan yang absolut (Badri Yatim, 2005: 180). Ia menjelma menjadi pemimpin yang tidak berwibawa kecuali hanya kekuasaan sultan yang ditakuti oleh rakyatnya. Masyarakat menuding Sultan Abdul Hamid II pembuat undang-undang di atas undang-undang syara`, yang menyebabkan masyarakat tidak berani mempertanyakan upaya penegakan syariah Islam baik di bidang ibadah, muamalah, politik maupun peradaban.

Pemikiran Rasyid Ridha yang dikenal sebagai sosok tradisional (Fazlur Rahman, 1979: 223) berangkat dari pengalaman hidup yang ia alami di mana umat Islam ditaklukkan oleh Inggris, dan Negara-negara Islam di bawah kekuasaan Eropa termasuk Dinasti Ustmani, kemudian terjadi penghapusan khalifah secara besar-besaran pada tahun 1924. Menurut Muhammad Rasyid Ridha, bahwa konsep bernegara yang baik dan benar adalah ketika dalam mengambil keputusan dan sikap dalam menentukan kebijaksanaan yang berhubungan dengan urusan umat atau rakyat harus berdasarkan *syura* (musyawarah), konsep dan kajian *syura* harus terus dikembangkan sesuai konteks kondisi serta zamannya sehingga tetap menjadi kajian dalam politik Islam.

Syûrâ sendiri (khususnya dalam mencapai keputusan-keputusan) merupakan prinsip dasar pemerintahan dan masyarakat Muslim. Prinsip itulah yang dipakai dalam perjanjian (kontrak) imamah atau baiat pada masa lampau dan memiliki kesamaan dengan sistem demokrasi. Nabi Muhammad saw. sendiri diperintahkan Allah untuk melaksanakan *syûrâ* dengan para sahabatnya menyangkut persoalan-persoalan duniawi yang tidak ada keterangan tegas tentang persoalan tersebut (S. Water Ahmed Husaini, 1983: 241-242).

Ibn Taimiyah mensinyalir bahwa sy*ûrâ* diperlukan para penguasa Muslim *(ulû al-amr)* dan Nabi Muhammad saw. pun menggunakannya dalam masalah-masalah yang tidak ada keterangan wahyu

IAIN Padangsidimpuan

(Ibn Taimiyah, 1988: 135). Prinsip dasar *syûrâ* adalah nasihat timbal balik melalui diskusi bersama. Konsekuensi logisnya, kepala eksekutif tidak dapat menolak dan melawan keputusan yang dihasilkan melalui lembaga *syûrâ* (Mumtaz Ahmad, 1996: 123). Ide yang dilontarkan Rasyîd Ridhâ tentang *syûrâ* dan pemerintahan khilafah dalam karyanya tentang khilafah yang ditulis pada tahun (1922-1923), memiliki relevansi dengan ide pembentukan khilafah pada era kontemporer seperti yang digagas oleh kelompok Hizbut Tahrir.

Hizbut Tahrir didirikan Taqiyuddîn an-Nabhânî (1909-1977) pada tahun 1952 di Yordania dengan agenda tunggal mendirikan khilafah Islamiyah. Sejak berdiri hingga dalam perkembangannya, Hizbut Tahrir memiliki orientasi politik. Bagi Hizbut Tahrir, politik merupakan instrumen yang sangat penting dalam mengentas persoalan keterpurukan umat Islam dan membawanya kembali seperti masa kejayaannya. Capaian sejarah Islam yang gemilang pada *golden age*, merupakan motivasi ideologis tersendiri bagi gerakan ini untuk berupaya mewujudkan mimpi itu di era sekarang. Politik yang dikehendaki Hizbut Tahrir adalah suatu sistem yang benar-benar memiliki basis dan landasan yang kuat, baik dalam Al-Qur'an maupun Sunnah. Hizbut Tahrir menyebut khilafah sebagai satu-satunya sistem politik yang wajib ditegakkan kembali oleh umat Islam. Isu tegaknya khilafah, menjadi ikon paling sentral dari gerakan Hizbut Tahrir (Taqiyuddin an-Nabhani, 2001: 94-95).

Idiom-idiom khas Islam yang selalu disuarakan dalam setiap aktivitas Hizbut Tahrir, simbol-simbol keagamaan yang selalu mewarnai perjuangan mereka, dianggap sebagian kalangan ekspresi yang eksklusif. Konsekuensinya, hal ini dikhawatirkan bisa menegasikan eksistensi umat beragama lain. Untuk kepentingan ini pula, para aktivis Hizbut Tahrir terutama, memberikan satu solusi yang diyakini jitu untuk menyelesaikan permasalahan yang menimpa umat Islam hingga sekarang, yakni tegaknya kembali khilafah Islamiyah. Perjuangan khilafah menjadi keharusan ideologis yang tidak bisa ditawar-tawar lagi dan merupakan perkara utama yang harus men-

IAIN Pekalongan Digital Library

jadi perkara utama dengan mengembalikan pemahaman yang tepat tentang eksistensi khilafah (Syahab Hizbut Tahrir, 2008: 25). Bagi mereka, khilafah merupakan satu-satunya "payung" yang dapat melindungi umat Islam dapat keluar dari dominasi Barat.

Khilafah merupakan solusi atas permasalahan yang menimpa dunia Islam sekarang, termasuk Indonesia. Upaya-upaya memporak-porandakan negeri ini, tidak hanya dilakukan Barat secara politis, namun juga secara ekonomi, sosial, budaya dan agama. Permasalahan inilah yang menjadi pusat perhatian peneliti untuk melihat adanya sintesis antara ide yang dilontarkan Rasyîd Ridhâ tentang pemerintahan khilafah dan *syûrâ* dalam karyanya tentang kekhalifahan (*al-khilâfah*) yang ditulis pada tahun (1922-1923), dengan ide pembentukan khilafah pada era kontemporer seperti yang digagas oleh kelompok Hizbut Tahrir yang diletakkan oleh tokohnya Taqiyuddîn an-Nabhânî (1909-1977) tahun 1952.

IAIN Padangsidimpuan

B. BEBERAPA TEORI DAN PENDEKATAN

Lahirnya konsep dan ide tentang *syura* dan khilafah oleh Muhammad Rasid Ridha berawal dari pendekatan historitas, melalui pendekatan tersebut Muhammad Rasyid Ridha dapat menelusuri bagaimana lahirnya gerakan kaum Islam neofundamentalis tersebut di dunia. Sejalan dengan itu, Oliver Roy juga membaca bahwa gerakan ini nantinya dapat menjadi ancaman bagi dunia, ditandai dengan meleburnya gerakan Islam di dalam pentas politik.

1. Munculnya Gerakan Islamisme

Pada tahun 1928, Hasan al-Banna mendirikan *ikhwanul al-Muslimin* di Mesir demikian juga pada Tahun 1941, Abul A'la Al-Maududi mendirikan *Jamaat Islami* di Pakistan. Para kaum Islamisme seluruhnya berpaham *salafi* seperti paham khilafah Muhammad Rasyid Ridha, para kaum Islamisme membuat gerakan untuk kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah serta hukum syariat (Charles Lin-

dholm, 2002: 35). Kaum Islamisme terus berusaha untuk merebut kekuasaan dimulai pada tahun 1960, karena mereka berpandangan bahwa umat Islam tidak bisa hanya beribadah di dalam Mesjid saja, melainkan harus bersosialisasi serta berinteraksi dengan kehidupan luar seperti kegiatan sosial serta politik, dengan begitu, konsep Islam dapat diaplikasikan dan diimplementasikan adalam kehidupan bermasyarakat.

Mereka juga berpandangan, bahwa negara Islam tidak cukup hanya dengan orang-orangnya yang beragama Islam, melainkan juga harus serta dengan sistem politik dan sistem pemerintahannya juga berdasarkan prinsip-prinsip Islam secara *Kaffah*. Terkait dengan ide salafiah (tradisional) Rasyîd Ridhâ, menurut analisis Bahtiar Effendy, para intelektualisme yang muncul periode abad ke-19 seperti halnya juga para pendahulunya seperti Jamâluddîn al-Afghânî, Muhammad Abduh, dan lain-lain, yang pengaruhnya hingga kini masih terasa di dunia Muslim, mereka sekadar ingin mengajak sesama Muslim untuk meninjau kembali pemahaman dan penafsiran terhadap Islam sesuai dengan tuntutan situasi sosial (Bahtiar Effendy, 2002: 131).

Gerakan kelompok Islamisme di Dunia tidak dipimpin oleh ulama (kecuali di Iran), melainkan oleh para kaum intelektual yang secara terang-terangan mengklaim diri mereka sebagai "para pemikir keagamaan (*religious thinkers*)" yang juga merupakan penerus ulama yang telah bernegosiasi dengan penguasa. Dalam pandangan Oliver Roy, para kaum Islamisme menghina para ulama karena dua hal: *pertama*, penghambaan mereka pada kekuasaan yang membuat mereka menerima pemerintahan dan hukum sekuler yang tidak sesuai dengan syariat. *Kedua*, sikap kompromistis mereka dengan modernitas Barat (Oliver Roy, 1999: 36-37). Muhammad Rasyîd Ridhâ (1865-1935) yang dikenal sebagai pemikir dan pemimpin gerakan salafi di Mesir dapat dianggap salah seorang yang kritis terhadap bangkitnya imperialisme Barat. Ia hidup ketika dunia Islam sedang menghadapi bangkitnya imperialisme dan kolonialisme Barat, se-

IAIN Palangka Raya Perpustakaan

mentara orde politik Islam tradisional sedang mengalami disintegrasi. Menurut pandangan politik Rasyîd Ridhâ terminologi *syûrâ* dan *ijmâ`* tidak dapat ditinggalkan (Taufiq asy-Syawi, 1992: 101). Sepertinya Muhammad Rasyîd Ridhâ tidak mau mengambil sikap defensif, berdamai, maupun apologetik seperti banyak kalangan "modernis" Muslim sesudahnya yang mau menunjukkan kemodernan Islam dengan menggunakan ukuran nilai dan konsep-konsep Barat. Bagi kaum Islamis, persoalannya bukanlah untuk menunjukkan bahwa Islam mewujudkan nilai universal secara sempurna, melainkan sebaliknya, Islam-lah nilai universal itu dan tidak perlu diperbandingkan dengan agama atau sistem politik yang lain.

2. Gerakan Evolusi dari Islamisme ke Neo-Fundamentalisme

Para kaum Islamisme memiliki sikap dan sudut pandang yang berbeda, bagi mereka, masyarakat Islam tidak boleh berdiam diri di mesjid dengan ibadahnya, harus berinteraksi dengan dunia luar melalui sistem sosial dan politik. Sehingga, sejak 1960 gerakan Islam sering kali tampil dipentas politik untuk mengusai kekuasaan (Sayyed Vali Reza Nasr, 2001: 21). Gerakan tersebut didasari oleh argumen bahwa Islam tidak hanya mengatur urusan *Ukhrowi* saja, melainkan juga urusan duniawi, termasuk urusan politik (*a global and synthesizing system of thought*) (Oliver Roy, 1999: 36).

Semakin terlihat jelas pada tahun 1980, gerakan Islamisme politik berubah menjadi gerakan *neofundamentalis*, hal itu tampak dari orientasi yang dulunya hanya berbicara revolusi, berubah kepada gerakan *reIslamisasi*. Pergeseran tersebut disebabkan beberapak faktor, di antaranya: *Pertama,* gerakan Islamisme itu sendiri yang melakukan revolusi moral. *Kedua,* hilangnya wajah Iranism dalam gerakan tersbut. *Ketiga,* kegagalan tindakan revolusioner, dan yang terakhir. *Keempat*, digunakannya simbol Islam dalam mengelola pemerintahan dan negara seperti partai dan lain-lain (Oliver Roy, 1999: 76).

Pergeseran gerakan Islamisme tersebut, tidak hanya mengubah

IAIN Padangsidimpuan

orisinalitas melainkan gaya dan model ketakwaan yang sudah ditawarkan melalui penampilannya, sehingga yang ada hanya wajah Islam neofundamentalis (Oliver Roy: 1999: 38). Selain mengubah gaya dan model ketakwaan, gerakan neofundamentalis juga melakukan gerakan ideologi revolusioner dengan cara memberlakukan syariat dan mengedepankan moralitas. Sementara, dalam bidang politik, sosial dan ekonomi kaum fundamentalis hanya menggunakan retorik saja, seperti tidak membolehkan perempuan tampil di dunia politik, penghilangan hak berijtihad secara pribadi dan lain-lain, sehingga umat Islam hanya terfokus pada urusan memperbaiki moralitas dan penegakan syariat Islam (Oliver Roy, 1999: 39). Maka secara garis besar, gerakan kaum Islam neofundamentalis dapat digambarkan kepada tiga model, *Pertama,* turut serta dalam dunia politik kenegaraan, *kedua,* turut andil dalam kehidupan sosial, moral, adat istiadat serta perekonomian, dan *Ketiga,* adanya pembentukan *sekte-sekte* kecil dengan wajah ortodoks dan kelompok teroris.

Oliver Roy membaca gerakan Islamisme ini dari berbagai pendekatan, salah satunya yaitu pendekatan sosiologis, yaitu darimana asal munculnya gerakan tersebut dan bagaimana eksistensinya dalam dunia politik sehingga dapat memengaruhi kehidupan sosial dan berubah dengan memunculkan gerakan-gerakan baru, seperti perubahan struktur sosial, politik, paham keagamaan, dan lain-lain. Selain itu juga, gerakan para aktivis Islamisme ini tidak muncul dari kalangan ulama tradisional ataupun pelajar yang berasal dari sekolah agama, melainkan dari pendidikan umum, sehingga gerakan mereka beriorientasi kepada masyarakat modernis.

Alasan munculnya gerakan Islamisme ini adalah reaksi terhadap medernisasi yang menyebabkan umat Islam menjadi hedonism dan juga konsumerisme. Disisi lain, umat Islam telah mengalami krisis ideologi, sehingga faktor inilah yang menjadikan gerakan Islamisme muncul dengan menjadikan kelompok sebagai kelompok yang kecewa terhadap kondisi politik dan sosial umat Islam pada saat itu (Oliver Roy, 1999: 52).

IAIN Padangsidimpuan

Politik Islam tidak bisa dilepaskan dari sejarah Islam yang multi-dimensi penafsiran. Setiap penganut agama Islam percaya akan urgensi prinsip-prinsip Islam dalam kehidupan politik. Pada saat yang sama, karena sifat Islam yang multiinterpretatif itu, tidak pernah ada pandangan tunggal mengenai bagaimana seharusnya Islam dan politik dikaitkan secara tepat dan benar. Secara garis besar, dewasa ini ada dua spektrum pemikiran politik Islam yang berbeda. Sementara sama-sama mengakui pentingnya prinsip-prinsip Islam dalam setiap aspek kehidupan, keduanya mempunyai interpretasi yang jauh berbeda atas ajaran-ajaran Islam dan kesesuaiannya dengan kehidupan modern—karenanya, bagi sebagian, ajaran-ajaran itu harus lebih ditafsirkan kembali melampaui makna tekstualnya—dan aplikasinya dalam kehidupan nyata (Bahtiar Effendi, 1998: 12).

Pada ujung satu spektrum, beberapa kalangan Muslim beranggapan bahwa Islam harus menjadi dasar negara; bahwa syariah harus diterima sebagai konstitusi negara; kedaulatan politik ada di tangan Tuhan; bahwa gagasan tentang negara-bangsa (*nation-state*) bertentangan dengan konsep *ummah* (komunitas Islam) yang tidak mengenai batas-batas politik atau kedaerahan; dan bahwa sementara mengakui prinsip *syûrâ* (musyawarah) (Fariz ibn Zakaria, 1972: 226). Aplikasi prinsip itu berbeda dengan gagasan demokrasi yang dikenal dalam diskursus politik modern dewasa ini (Bahtiar Effendi, 1982: 12). Dengan kata lain, dalam konteks pandangan semacam ini, sistem politik modern—di mana banyak negara Islam yang baru merdeka telah mendasarkan bangunan politiknya—diletakkan dalam posisi yang berlawanan dengan ajaran-ajaran Islam. Di antara mereka yang termasuk ke dalam kategori pendukung alur pemikiran semacam ini adalah pemikir Mesir Muhammad Rasyîd Ridhâ dan Sayyid Quthb, dan pemikir Pakistan Abû al-A`la al-Maudûdî.

Pada ujung dimensi yang berbeda, beberapa kalangan Muslim lainnya berpendapat bahwa Islam "tidak meletakkan suatu pola baku tentang teori negara (atau sistem politik) yang harus dija-

IAIN Padangsidimpuan

lankan oleh umat. Dalam pendapat Muhammad 'Imârah, pemikir Muslim Mesir bahwa Islam sebagai agama tidak menentukan suatu sistem pemerintahan tertentu bagi kaum Muslim, karena logika tentang kecocokan agama ini untuk sepanjang masa dan tempat menuntut agar permasalahan-permasalahan yang selalu mengalami perubahan oleh kekuatan evolusi harus diserahkan kepada akal manusia (untuk memikirkannya), diformat sesuai dengan kepentingan yang lebih umum dan dalam koridor prinsip-prinsip yang telah digariskan agama (Muhammad Imarah, 1979: 76-77). Para pendukung pemikiran ini, di antaranya, pemikir Mesir Muhammad Husain Haikal dan pemikir Pakistan Fazlur Rahman.

Model teoretis politik Islam yang pertama, sebagaimana telah dijelaskan di atas merefleksikan adanya kecenderungan untuk menekankan aspek legal dan formal idealisme politik Islam. Kecenderungan seperti ini biasanya ditandai oleh keinginan untuk menerapkan syariah secara langsung sebagai konstitusi negara. Dalam konteks negara-bangsa yang ada dewasa ini seperti Turki, Mesir, Sudan, Maroko, Pakistan, Malaysia, Aljazair dan Indonesia, model formal ini mempunyai potensi untuk berbenturan dengan sistem politik modern (Bahtiar Effendi, 1982: 14). Sebaliknya, aliran dan model pemikiran yang kedua lebih menekankan substansi daripada bentuk negara yang legal dan formal. Karena wataknya yang substansialis itu (dengan menekankan nilai-nilai keadilan, persamaan, musyawarah, dan partisipasi, yang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam), kecenderungan itu mempunyai potensi untuk berperan sebagai pendekatan yang dapat menghubungkan Islam dengan sistem politik modern (Bahtiar Effendi, 1982: 15).

Sosiolog asal Jerman Max Weber, membagi kepemimpinan itu menjadi tiga bentuk berdasarkan legitimasinya. *Pertama*, kepemimpinan tradisional yang basis klaimnya ialah kepercayaan akan kekeramatan dari tradisi lama, *kedua*, kepemimpinan rasional atau legal, yaitu kepemimpinan yang didasarkan pada posisi otoritatif karena berhak mengeluarkan perintah, dan *ketiga*, kepemimpin-

IAIN Padangsidimpuan

an karismatis atau perorangan, yang bertumpu pada kepercayaan tentang kekeramatan, heroisme, atau keistimewaan seseorang (Maxmiliam Weber, 1964: 328).

Tradisional yakni kaum bangsawan yang memegang kekuasaan berdasarkan keturunan yang turun-temurun (dinasti). Sementara kepemimpinan rasional-legal, yakni berdasarkan kepercayaan pada tatanan hukum rasional yang melandasi kedudukan seorang pemimpin. Rasionalitas adalah salah satu ciri sistem politik modern. Dalam kehidupan politik sehari-hari rasionalitas itu ditunjukkan dengan ketaatan pada negara dan aturan main politik, seperti partai, pemilu, dan perwakilan. Konflik-konflik, yang mungkin timbul, dapat diselesaikan lewat musyawarah melalui badan-badan perwakilan, baik di tingkat pusat maupun daerah. Sebuah sistem yang tertib, stabil, aman, dan teratur amat penting untuk pembangunan. Tujuan nasional adalah pembentukan sistem politik yang rasional dan mandiri, dapat mengatur diri sendiri (Hans H. Gerth and C. Wright Mills, 1988: 79).

Kepemimpinan karismatik, yakni berdasarkan perasaan kagum dan hormat terhadap diri seseorang karena pribadi itu sangat mengesankan sehingga masyarakat bersedia untuk taat kepadanya. Kepemimpinan karismatis di Asia yang dilandaskan karena keturunan cukup banyak, seperti Benazir Bhuto dari Pakistan putri Ali Bhuto, Sheikh Hassina dari Bangladesh putri Mujiburrahman, dan Aung San Suu Kyi dari Myanmar putri Aung San, seorang tokoh oposisi demokratis mirip Megawati. Di Indonesia Megawati dianggap mempunyai pulung kepemimpinan atau karisma. Pendukung Megawati yang fanatik, berasal dari daerah-daerah yang secara budaya percaya kepada hal-hal yang gaib, yaitu DIY, Jawa Tengah, dan Jawa Timur. Kepemimpinan karismatis itu bersifat personalisme. Kepemimpinan karismatis dapat mengundang kesetiaan dan pengabdian. Tetapi, kepemimpinan karismatis cenderung tidak stabil, karena mudah terjadi krisis legitimasi. Kepemimpinan ini biasanya muncul di negara-negara bekas jajahan. Karena itu munculnya je-

IAIN Padangsidimpuan

nis kepemimpinan ini jauh sesudah suatu masyarakat memperoleh kemerdekaan adalah suatu anakronisme-sejarah (Hans.H. Gerth and C. Wright Mills, 1988: 82). Jadi, tidak sesuai dengan pembangunan politik Indonesia, yang menuju pada pembangunan sistem. Hal inilah yang harus disadari kubu Megawati.

IAIN Padangsidimpuan

2

AGAMA DAN NEGARA DALAM PERSPEKTIF PEMIKIRAN POLITIK ISLAM

IAIN Padangsidimpuan

A. NEGARA DALAM PERSPEKTIF ISLAM

Permasalahan utama yang muncul ketika munculnya pemikiran politik Islam diawali sesudah usainya priode perkembangan Al-Qur'an, saat kaum Musmilin sedang dihadapkan dengan persoalan kepemimpinan sesudah Nabi Muhammad saw. wafat tahun 632 M: Siapa yang tepat menggantikan posisi Nabi Muhammad saw.? Cara apa yang harus digunakan untuk suksesi tersebut? Pemerintahan yang harus bagaimana dianut dan diterapkan. Atau pertanyaan besar yang pernah diungkapkan oleh Abdul Jawâd Yâsîn, apakah Islam memiliki ketentuan-ketentuan yang lazim tentang kekuasaan? (Jawâd Yâsîn, Abdul, 1989: 195). Menurut Muhammad Mamdûh al-Arabî, Al-Qur'an tidak membawa keterangan yang jelas tentang bentuk negara, konsepsi tentang kekuasaan dan kedaulatan dan ide tentang konstitusi (Mamdûh al-`Arabî, Muhammad, 1988: 52). Dengan alasan itu muncul beragam penafsiran dan pemahaman dari kalangan ilmuwan Muslim dan non-Muslim tentang pembicaraan tentang negara dan pemerintahan dalam perspektif Islam.

Dalam Al-Qur'an, terdapat istilah-istilah yang kerap kali dihubungkan kepada konsep negara dan pemerintahan seperti *daulah,*

khalîfah dan *hukûmah*. Kata *dûwlah* berawal dari akar kata *dawala* yang berarti pergantian, perputaran, perubahan, dinasti, kekuasaan, dan negara. kata *Daulah* sudah jadi istilah yang cukup familier di kalangan kaum Muslimin dalam penyebutan negara. Bagitu juga menurut Kamus Arab modern, *daulah* sudah diartikan sebagai makna dari negara, maka untuk menyebutkan Negara Islam disebut *daulah Islâmiyyah,* sedangkan Negara Arab disebutkan *daulah* `*Arabiyyah* (Din Syamsuddin, M, 2000: 77)

Sebutan yang lain yang juga kerap sekali dikaitkan para pakar kepada konsep negara dan pemerintahan adalah khilafah. Konsep khilafah memiliki landasan di dalam Al-Qur'an. Kata *"khalîfah"* di dalam Al-Qur'an memberikan makna atau arti "pengganti" atau "wakil" sebagaimana terdapat pada kalimat *khalîfatullah fi al-ardh* (wakil Tuhan di bumi). Namun menurut hemat penulis bahwa konsep *khalifatullah* mengimplikasikan arti yang bersifat universal, yaitu berlaku untuk semua orang. Sehingga semua orang merupakan perwakilan Tuhan di bumi, maka term khalifatullah sama sekali bukan berkaitan terhadap kepemimpinan negara atau kekuasaan politik. Yang mana peribahasa ini kerap sekali digunakan secara bergantian di dalam literatur pemikiran politik Islam. Konsepsi pemerintahan dan kekuasaan, istilah *khalifah* merupakan istilah pemeritahan dan kekuasaan di kalangan Sunni, sedangkan kalangan Syiah menyebutnya dengan istilah *imamah (*Enayat, Hamid: 6).

Sebutan lain yang cukup sering dipakai dalam mendefinisikan term kekuasaan atau pemerintahan adalah kata *hukûmah.* Dalam Kamus Arab modern, kata ini memiliki arti pemerintahan. Sama dengan makna terdahulu, istilah *hukûmah* juga berkaitan dengan kekuasaan. Konsep *hukûmah* sering dihubungkan dengan ayat Al-Qur'an dalam surah *al-Mâidah* ayat 44, 45 dan 47 yang menegaskan keharusan menentukan hukum berdasarkan wahyu. Ayat-ayat ini sering dipahami sebagai keharusan untuk mendirikan sistem politik dan pemerintahan Islam, sebagai instrumen untuk menjalankan hukum Islam. Ayat-ayat tersebut memperoleh formulasi

IAIN Padangsidimpuan

kontemporer di tangan ideologi Ikhwanul Muslimin, Sayyid Quthb, yang mengajukan teori *hâkimiyyah* yaitu teori tentang kekuasaan. Buat pendukung-pendukungnya, konsep *hukûmah* atau *hâkimiyyah* adalah buah dari ideologisasi nilai-nilai Islam untuk menjadi suatu pandangan dunia baru yang oleh Sayyid Quthb menyebutnya *at-tashawwur al-Islâmî* (pandangan dunia Islam) (Quthb, Sayyid, 1962: 12).

Istilah *dawlah*, *khilâfah* dan *hukûmah* pada gilirannya mendapatkan penafsiran yang beragam dari para pemikir Muslim, karena ayat-ayat tersebut masih dalam kategori ayat-ayat *zhanniyat* yang memungkinkan dapat menimbulkan berbagai pemaknaan. Tidak adanya keterangan yang tegas tentang pemaknaan ayat Al-Qur'an khususnya yang berkaitan dengan negara, menurut membawa implikasi terhadap penafsiran dan pemahaman para pemikir Muslim dalam memformulasikan sistem pemerintahan yang tepat.

Pada giliran selanjutnya, sebagai konsekuensi tidak adanya penjelasan yang pasti dari Al-Qur'an dan Sunnah merupakan awal dari munculnya karya-karya tentang negara dan kekuasaan dalam Islam. Menurutnya karya pertama yang muncul berbicara tentang kekuasaan adalah karyanya Ibn Abî ar-Rabî` yang menulis buku dengan judul *Sulûk al-Mâlik fî Tadbîr al-Mamâlik* yang ditulis pada masa kepemimpinan al-Mu`tashim tahun 833-834 M/ 218-227 H (Mamdûh al-'Arabî, Muhammad: t.th.: 59).

IAIN Padangsidimpuan

B. BENTUK PEMERINTAHAN ISLAM DALAM SEJARAH

Plato membagi pola pemerintahan kepada lima bentuk; 1) pemerintahan aristokrasi yaitu pemerintahan yang baik dan adil dengan meletakkan posisi hakim dan para filsuf di posisi tertinggi (Alî Abû Rayyân, Muhammad, 1973: 257 Lihat juga Abdul Mu`thî Muhammad, Alî, 1973: 55); 2) pemerintahan timokrasi adalah pemerintahan dengan memosisikan militer di derajat paling tertinggi (Alî Abû Rayyân, Muhammad: t.th.: 258); 3) pemerintahan

oligarki yaitu pemerintahan yang dikendalikan oleh orang-orang kaya dan menjadikan kekayaan asas dari segala kedudukan dan martabat; 4) pemerintahan demokrasi yaitu pemerintahan yang menjadikan kebebasan partisipasi semua masyarakat sebagai issu utama. Pemerintahan ini muncul dari kalangan terpinggirkan dan orang-orang miskin dan simbol perlawanan orang-orang miskin terhadap pemerintahan Oligarki; 5) pemerintahan tiranik (*at-thugyân*) yaitu pemerintahan yang muncul diawali dari usaha percobaan pemberontakan, menguasai lapangan dan berkuasa tanpa undang-undang yang jelas (Mamdûh al-Arabi, Muhammad: t.th.: 28). Sementara Aristotle membagi pemerintahan kepada dua model pelaksanaan. Pemerintahan yang baik yaitu monarki, aristokrasi dan demokrasi dan pemerintahan yang buruk yaitu tiranik dan oligarki.

Dalam sejarah, terdapat beberapa pola dan bentuk pemerintahan Islam. Kategorisasi ini dibuat secara general untuk mengetahui bagaimana praktik pemerintahan yang terjadi dari zaman Rasulullah saw. sampai runtuhnya kerajaan Turki Usmani di awal abad ke-20 yang dipelopori oleh Mushthafa Kamâl Attaturk.

IAIN Padangsidimpuan

1. Masa Nabi Muhammad saw. dan Khulafâ' ar-Râsyidin

Sebagian umat Islam berpendapat dan meyakini agama Islam yang dibawa Rasulullah saw. merupakan agama yang paripurna, lengkap, mengatur setiap aspek kehidupan: ibadah, sosial, ekonomi, dan politik. Buat yang beranggapan semacam ini, ajaran Islam tidaklah ajaran agama (sebagaimana apa yang dipahami orang Barat) yang cuma mengurusi hubungan manusia dengan Tuhan, akan tetapi lebih dari itu agama Islam merupakan kepercayaan dengan ajaran yang lengkap di dalamnya terdapat aturan-aturan yang menyeluruh, sehingga umat Muslim tidak butuh lagi mengadopsi demokrasi dan ketatanegaraan Eropa. Referensi pemikiran politik Islam merupakan sistem penataan masyarakat yang diterapkan Nabi Muhammad saw. dan al-Khulafa' al-Rasyidun (Zuhri, Zuhri, 2002: 2).

Di Madinah, posisi Nabi Muhammad saw. dan umatnya mengalami perubahan besar. Di kota itu, mereka mempunyai kedudukan yang baik dan segera merupakan umat yang kuat dan dapat berdiri sendiri. Nabi Muhammad saw. pada akhirnya menjadi pemimpin dalam masyarakat tersebut. Dengan kata lain, langkah Nabi Muhammad saw. di Madinah membuat langkah-langkah yang konkret dalam menata dan juga mengorganisasi masyarakat Madinah secara rapi (Mamdûh Al-`Arabî, Muhammad: t.th.: 151 lihat juga Nasution, Harun, 1986: 92).

Dampak besar yang dialami oleh Nabi Muhammad saw. dan pengikutnya dari kelompok *powerless* (tanpa kekuasaan) menjadi sebuah komunitas yang mempunyai kekuatan sosial politik yang ditandai dengan beberapa peristiwa penting. Kemudian tahun 621 dan 622 M. Nabi Muhammad saw. secara beruntun mendapatkan dukungan dari sekelompok orang Arab (suku `Aus dan suku Khazraj) Kota Yatsrib yang memproklamirkan dirinya masuk Islam (Watt, William Montgomery: t.th., 21). Kejadian itu sangat istimewa karena berbeda dengan orang-orang Arab Mekkah masuk Islam. Sebab mereka tidak hanya menempatkan Islam sebagai agama namun mereka juga membaiat Nabi Muhammad saw. Pada baiat di tahun 621 M, dikenal dengan Baiat Aqabah pertama, mereka bersaksi hanya menyembah Allah semata-mata tak ada yang lain, menjauhi semua tindakan-tindakan kejahatan serta tunduk dan mematuhi Rasulullah saw. Sementara saat baiat tahun 622 M, dikenal dengan Baiat Aqabah kedua, janji mereka yaitu memberi perlindungan kepada Nabi Muhammad saw. sama seperti mereka menjaga keluarga mereka sendiri serta mematuhinya sebagai pimpinan. Nabi Muhammad saw. pada momen yang penting itu janji mereka untuk selalu sama-sama memperjuangkan, memerangi, dan melawan kekufuran maupun untuk tujuan perdamaian (Ibrâhîm, Hasan, 1979: 95-97.). Untuk melanjutkan misi dan perjuangannya, Rasulullah saw, mempererat persatuan umat Muslim dengan kalangan Yahudi serta sekutu-sekutunya lewat janji yang dituliskan secara formal yang

IAIN Padangsidimpuan

terkenal sekarang ini "Piagam Madinah" (Ibn Hisyâm: t.t.: 301 -303 Lihat juga Abû Ubaid, 1988: 260-264 lihat juga`Imâmuddîn Ismâ`il ibn 'Umar ibn Katsîr, 1978: 244-246). Suatu kesepakatan berisikan ketetapan-ketetapan tentang kesamaan hak dan kewajiban seluruh komunitas dalam kehidupan sosial dan politik.

Oleh karena itu, catatan-catatan sejarah dan mahakarya Nabi Muhammad saw. itu sebagai bukti konkret yang benar-benar efektif dalam mengatur hubungan manusia dengan Tuhan dan berintraksi manusia dengan sesama. Tujuan menata dan mengatur penduduk Madinah dalam rangka menstabilkan otoritas kalangan sosialis yang kerap sekali berujung kepada perselisihan, mengarahkan mereka supaya hidup berdampingan dengan harmonis, memiliki interaksi dan komunikasi seimbang. Pengaturan hubungan-hubungan tersebut bertujuan dalam rangka merancang visi kehidupan bersama (Budiardjo, Miriam, 1989: 38). Dengan argumentasi historis tersebut, W. Montgomey Watt akhirnya berkesimpulan bahwa dengan kepribadian menarik, dukungan yang kuat yang dimiliki selama di Madinah, dan kedudukan sentral di tengah sebuah perguyuban yang besar atau pimpinan pusat, menyerahkan kewenangan terhadap Rasulullah saw. membuat tidak seorang pun yang sanggup bertanya tentang kerasulan yang tidak terbatas (Watt, William Montgomery, 1996: 33).

Setelah Nabi Muhammad saw. wafat, sahabat-sahabat Rasulullah saw. pun berupaya meneruskan tujuan Rasulullah saw. dalam menyebarkan Islam. Mereka dikenal dengan sebutan "*the four rightly guided caliphs*" yaitu Abû Bakar, 'Umar ibn al-Khaththâb, `Utsman ibn 'Affân dan 'Alî ibn Abi Thâlib (Watt, William Montgomery: 35). Mereka ini juga dikenal dengan sebutan pemerintahan aristokrasi, (Rapar, J. H., 1993: 46) yaitu kekuasaan tertinggi dalam penyelenggaraan negara berada di bawah kendali beberapa orang dengan tujuan membentuk sebuah pemerintahan untuk memenuhi kepentingan, kebaikan, dan kesejahteraan umum.

Kekuasaan dengan penyelenggara negara di tangan para elite

IAIN Padangsidimpuan

telah ditampilkan dalam praktik pemerintahan Islam pada era Khulafâ' ar-Râsyidîn. Perlu diberi catatan terkait hal-hal yang dipraktikkan oleh Khulafâ' ar-Râsyidîn ketika menjadi pimpinan Negara Madinah. *Pertama,* terkait pelantikan sahabat-sahabat terkemuka Nabi Muhammad saw. menjadi khalifah lewat cara pemilihan dan pengangkatan yang berbeda-beda. 1) Pemilihan bebas dan terbuka lewat forum musyawarah tanpa ada seorang calon sebelumnya, sebab Nabi Muhammad saw. belum merekomendasikan siapa yang akan menggantikannya. Kejadian pertama model semacam ini ketika musyawarah di Balai Pertemuan Saqîfah Banî Sâ`idah yang akhirnya terpilih Abû Bakar. 2) Pemilihan sistem pencalonan atau penunjukan dari khalifah terdahulu yang terlebih dahulu mengadakan musyawarah antartokoh di kalangan sahabat-sahabat senior lalu setelah itu disampaikan kepada kaum Muslimin yang kamudian disetujui kaum Muslimin. Model ini muncul saat menunjuk Umar ibn al-Khaththâb oleh Khalifah Abû Bakar sebagai khalifah. 3) Pemilihan tim atau *majelis asy-syûrâ* yang dibentuk khalifah. Anggota tim bertugas memilih salah seorang dari mereka menjadi khalifah. Model ini terjadi kepada `Utsman ibn 'Affân lewat majelis syura yang dipimpin oleh Khalifah 'Umar ibn al-Khaththâb yang terdiri dari enam anggota. 4) Pelantikan secra spontan di sela-sela situasi yang tidak stabil dikarenakan pemberontakan yang dilakukan kelompok Muslim pelaku pembunuhan terhadap Usman ibn 'Affân. Model seperti ini kejadian kepada 'Ali ibn Abî Thâlib terdipilih dari kalangan oposisi kaum Muslimin Madinah.

Kedua, kepemimpinan Khulafâ' ar-Râsyidîn belum memiliki konstitusi yang disusun secara formal sebagai panduan dalam menyelenggarakan roda pemerintah. Undang-undangnya hanya Al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah saw. didukung oleh hasil ijtihad khalifah dan ketetapan-ketetapan *majelis syûrâ* pada persoalan-persoalan terkini yang belum ditemukan secara jelas ayat dan Hadis membahas persoalan tersebut. Karena itu dalam pengambilan keputusan ada yang didasarkan menurut ketentuan syariat dan

IAIN Padangsidimpuan

ada pula berdasarkan pertimbangan tuntutan situasi dan tempat (Pulungan, J. Suyuthi: 161). *Ketiga,* pemerintahan Khulafâ' ar-Râsyidîn juga tidak mempunyai ketentuan mengenai masa jabatan bagi setiap khalifah. Mereka tetap memegang jabatan itu selama berpegang kepada syariat Islam. Dalam kenyataan sejarah, suksesi kepemimpinan baru terjadi apabila sang khalifah meninggal.

Demikian pula, walaupun mereka dipilih oleh rakyat, tidak ada ketentuan mengenai pertanggungjawaban khalifah dalam pelaksanaan pemerintahannya (Pulungan, J. Suyuthi: 161). *Keempat,* dalam roda perjalanan pemerintahan Negara Madinah, Khulafâ' ar-Râsyidîn sudah menerapkan konsep *mufakat* (musyawarah), konsep kesamaan seluruh lapisan rakyat di semua aspek kehidupan, prinsip bebas menyampaikan pendapat, prinsip keadilan sosial dan kesejahteraan rakyat (Fadhlullâh, Mahdî: 83). Negara ini menjungjung tinggi prinsip-prinsip hak asasi manusia (HAM) yang lain mulai hak persamaan terhadap kalangan minoritas, hak atas keamanan jiwa dan harta, hak kebebasan beragama, hak bebas dari rasa takut dan sebagainya sebagai realisasi dari penerapan ajaran Al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah saw. *Kelima,* dasar menjalankan roda pemerintahan Negara Madinah yaitu Al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah saw., hasil ijtihad, dan ketetapan-ketetapan *majelis syura*. Makanya model Negara Madinah pada periode Khulafâ' ar-Râsyidîn hampir sama persis dengan masa Nabi Muhammad saw. (Pulungan, J. Suyuthi: 161).

Philip K. menyebutkan bahwa Negara Madinah pada periode Khulafâ' ar-Râsyidîn disebut sebagai periode Republik (Hitti, Philip K., 1974: 183) sebab di satu segi, terlihat memiliki kesamaan dengan sistem Republik. Pada sistem Republik kepala negara ditentukan lewat pemilihan. Pada era Khulafâ' ar-Râsyidîn pun ditetapkan lewat pemilihan terbatas. Walaupun demikian terdapat perbedaan, apabila di dalam sistem Republik masa jabatan kepala negara ditentukan masa jabatannya, maka Khulafâ' ar-Râsyidîn tetap memegang jabatannya selama mereka tunduk dan patuh kepada syariat Islam

IAIN Padangsidimpuan

dan suksesi kepemimpinan baru terjadi bila khalifah meninggal.

2. Sistem Monarki Absolut

Representasi dari khilafah dengan sistem monarki absolut dapat dilihat dari praktik pemerintahan pada zaman Pemerintahan Dinasti Umayyah (41 H-132 H) dan Pemerintahan Dinasti Abbasiyah (132-656 H/750-1258 M) berkuasa. Akhir dari Negara Madinah setelah meninggalnya Khalifah 'Ali ibn Abî Thâlib. Sosok yang naik ke pentas politik dan jadi pemimpin yaitu Mu'âwiyah ibn Abî Sufyân, Gubernur wilayah Syam mulai masa Khalifah 'Umar ibn al-Khaththâb. Ia pendiri dan sekaligus menjadi khalifah perdana Dinasti ini. Mu'âwiyah memangku jabatan sebagai khalifah secara resmi, menurut ahli sejarah, terjadi pada tahun 661 M/ 41 H (Yatim, Badri, 2005: 42).

Kebijaksanaan dan keputusan politik penting yang dibuat oleh Khalifah Mu'âwiyah adalah mengubah sistem pemerintahan dari bentuk khilafah yang bercorak demokratis menjadi sistem *monarchi heridetis* (kerajaan turun temurun) dengan mengangkat putranya, Yazid ibn Mu'âwiyah, menjadi putra mahkota untuk menggantikannya sebagai khalifah. Proses penggantian itu menunjukkan bahwa peralihan kekuasaan sistem kewarisan di kalangan keturunan kerajaan secara terus-menerus. Mu'âwiyah telah menghapuskan budaya peralihan kekuasaan pada masa Khulafâ' ar-Râsyidîn di mana khalifah saat itu diangkat lewat pemilihan. Lebih dari itu Mu'âwiyah juga melanggar asas musyawarah yang diperintahkan oleh Al-Qur'an agar segala urusan diputuskan melalui musyawarah (Yatim, Badri, 2005: 42).

Keputusan politik Mu'âwiyah pun menuai kritikan dan penolakan oleh kaum Muslimin kalangan Syiah, Abd. ar-Rahmân ibn Abî Bakar, Husein ibn Ali, dan Abdullah ibn Zubeir (Hasan, Hasan Ibrâhîm 1979: 387). Tidak hanya sampai di situ, para tokoh masyarakat Madinah pun menggelar diskusi bersama Mu'âwiyah. Para tokoh tersebut memberikan saran kepadanya supaya meniti jejak Rasulullah

IAIN Palangkaraya

saw, Abû Bakar, dan 'Umar ibn Khaththâb dalam urusan khalifah tidak mendahulukan kabilah dari umat. Saran ini sama sekali tidak digubris Mu'âwiyah (Hasan, Hasan Ibrâhîm 1979: 387 lihat juga ad-Dainûrî, Ibn Qutaibah, 1967: 148-150). Alasannya kekhawatirannya terhadap kemungkinan munculnya konflik yang dapat mengganggu keamanan apabila tidak menunjuk putra mahkota sebagai penggantinya. Hal ini menjadi indikator penting bagi berlakunya sistem pemerintahan absolut masa Dinasti Umayyah.

Mu'âwiyah memalsukan keputusan tersebut seolah-olah meraih dukungan dari para pejabat penting pemerintah. Mu'âwiyah mengundang semua gubernur ke Damaskus dalam rangka menyamakan persepsi "kebulatan tekad" untuk mengamini keinginannya. Mu'âwiyah memohon kepada adh-Dhahhâk ibn Qais al-Fahri yang merupakan salah satu dari gubernur yang hadir untuk berpidato sesudahnya dan memberi nasihat dalam suatu pertemuan, minta izin berbicara dengan memuji Allah dan menyatakan, bahwa Yazîd lah yang cocok memangku jabatan khalifah sesudah Mu'âwiyah. Adapun untuk gubernur-gubernur yang lainnya diperintahkan Mu'âwiyah supaya mendukung pernyataan dari Dhahhâk. Hampir semua gubernur yang hadir mengamini keinginan Mu'awiyah tersebut melainkan Ahnâf ibn Qais (ad-Dainuri, Ibn Qutaibah: 142-143).

Meskipun Mu'âwiyah telah mengganti sistem pemerintahan menjadi monarki, akan tetapi sebutan khalifah masih dipakai di Dinasti ini. Bahkan Mu'âwiyah memproklamirkan diri sebagai *Amîr al-Mu'minîn* (Ath-Thabari, 1987: 72). Dan status jabatan khalifah dimaknai sebagai "Wakil Allah" untuk memimpin umat. Di antara khalifah besar dinasti Bani Umayyah adalah Mu'âwiyah ibn Abî Sufyân (661-680 M), 'Abd. al-Mâlik ibn Marwân (685-705 M), al-Walîd ibn 'Abd. al-Malik (705-715 M), 'Umar ibn 'Abd. al-'Aziz (717-720 M) dan Hâsyim ibn 'Abd. al-Malik (724-743 M) (Yatim, Badri: 42).

Sesudah pemerintahan Dinasti Umayyah lenser, otoritas khilafah pun kandas di tangan Banî Abbâs, keturunan Banî Hâsyim suku Quraisy sebagaimana Banî Umayyah juga suku Quraisy. Dinasti 'Ab-

IAIN Padangsidimpuan

bâsiyah didirikan oleh Abû al-Abbâs seorang keturunan dari paman Nabi Muhammad saw. , Al-Abbâs ibn Abd. al-Muthalib ibn Hâsyim. Nama lengkapnya Abdullah ibn Muhammad ibn Ali ibn Abdullah ibn al-'Abbâs ibn Abd. al-Muthalib. Dinasti Abbâsiyah berdiri dari buah dari pergerakan politik yang dipelopori Abû al-Abbâs didukung kalangan Syiah dan rakyat Persi. Akhirnya pergerakan politik ini berbuah hasil meruntuhkan Dinasti Umayyah pada tahun 750 M. Di tahun yang sama Abû al-Abbâs ditunjuk sebagai khalifah di Kufah (750-754 M). Tapi pimpinan sebenarnya dipegang Abû Ja`far al-Manshûr, khalifah kedua (754-775 M) (Yatim, Badri: 51).

Dalam mempertahankan kekuasaan, sebagaimana Bani Umayah, dilakukan dengan cara kekerasan dan intrik-intrik politik. Khalifah-khalifah besar Banî Abbâs yang membawa Dinasti ke puncak kejayaan di bidang ekonomi dan perdagangan, politik, sosial, militer, ilmu pengetahuan dan kebudayaan adalah Abû Ja'far al-Manshûr, al-Mahdî (775-785 M), Hârûn ar-Rasyîd (785-809 M), al-Ma'mûn (813-833 M), al-Mu`tashim (833-842 M), al-Watsîq (842-847 M), dan al-Mutawakkil (847-861 M) (Nasution, Harun: 66-69). Dinasti ini berhasil memperkenalkan Islam di mata dunia sebagai pusat ilmu pengetahuan dan kebudayaan dunia, serta sebagai negara raksasa dunia di belahan Timur.

Pada hakikatnya, mulai dari sistem, bentuk, struktur organisasi, dan administrasi pemerintahan dinasti ini hampir sama dengan Dinasti Umayyah. Akan tetapi terdapat inovasi baru yang dibuat Banî Abbâs. Sistem dan bentuk pemerintahan monarki yang dipelopori oleh Mu'âwiyah ibn Abî Sufyân diteruskan oleh Dinasti 'Abbâsiyah dan memakai gelar khalifah. Tapi status kedudukannya melebihi gelar khalifah pada masa Dinasti Umayah. Khalifah-khalifah 'Abbâsiyah memosisikan diri mereka sebagai *zhillullâh fi al-ardh* (bayangan Allah di bumi) (ar-Râziq, 'Ali 'Abd., 1980: 34). Pernyataan itu dipertegas oleh Abû Ja`far al-Manshûr dalam perkataannya: "Bahwasanya saya adalah sultan Allah di bumi-Nya." Yang mempunyai arti seorang khalifah mendapatkan kedaulatan dan kekuasaan

IAIN Pekanbaru Perpustakaan

diberikan Allah tidaklah dari masyarakat (Muhammad, Muhammad Jalâl Syaraf dan Ali Abd. al-Mu`thî, 1978: 155 dan 171). Sebab khalifah dianggap mendapatkan kekuasaan karena keinginan Tuhan, maka Tuhanlah yang memberikan kekuasaan tersebut untuknya, sehingga kekuasaan itu pun bersifat absolut. Karena kekuasaan itu dianggap merupakan bentuk penjelmaan kekuasaan Tuhan Penguasa Jagat Raya.

Dikarenakan itulah kekuasaan absolut di kalangan khalifah Dinasti 'Abbâsiyah sangat kontras dibandingkan di kalangan khalifah Dinasti Bani Umayah. Munculnya persepsi baru tentang kedudukan khalifah di masa 'Abbâsiyah banyak terpengaruh dari budaya orang Persia. Sebab kota Baghdad, pusat pemerintahan Dinasti 'Abbâsiyah terletak di lingkungan yang dipengaruhi budaya Persia. Sosok pejabat yang mengaku kekuasaan yang diperolehnya dari Tuhan, yang menurut ilmu politik dikenal dengan teori ketuhanan. Teori itu mengungkapkan kekuasaan bersumber dari Tuhan. Pemimpin memiliki otoritas atau kekuasaan adalah semata-mata karena keinginan Tuhan, maka Tuhan juga yang menganugerahkan tahta tersebut (Sabaruddin, 1986: 9).

IAIN Padangsidimpuan

3. Sistem Pemerintahan Oligarki

Sistem pemerintahan oligarki pernah terjadi dalam sejarah pemerintahan Islam (648/792 H/1250-1517 M). Sistem pemerintahan oligarki diterapkan ketika Dinasti Mamlûk berkuasa dengan pemimpin pertama seorang sultanah perempuan yang bernama Syajarah ad-Dûr (Lubis, Amany, 2005: 36). Hal yang menjadi pusat perhatian dari sejarah ini adalah bahwa para sultan yang berkuasa berasal dari golongan yang dimiliki (*mamlûk*) dan tentara bayaran. Dinasti pada dasarnya tidak memberlakukan sistem suksesi turun menurun. Sistem pemerintahan Mamlûk adalah oligarki militer yang memberikan peluang bagi elite Mamlûk yang peling perkasa untuk berkuasa.

Sistem politik dapat berjalan dengan mulus dan ideologi Mam-

lûk dapat diterapkan karena adanya iklim perbedaan pendapat yang terbiasa terjadi antara rakyat dan pemerintah. Maka tidak diherankan kalau kelompok oposisi sudah muncul pada Dinasti Mamlûk. Sistem pemerintahan oligarki militer yang diterapkan oleh Dinasti Mamlûk dapat menimbulkan sikap para pemimpin yang bertindak tanpa batas. Hal ini disebabkan batas ruang antara yang memerintah dan yang diperintah di dalam sistem pemerintahan Dinasti Mamlûk tidak tegas (Lubis, Amany, 2005: 240).

Terlepas dari pola pemerintahan yang kurang dianggap dalam periodisasi sejarah Islam, fakta lain membuktikan bahwa masa pemerintahan Dinasti Mamlûk sarat dengan berbagai kemajuan seperti ilmu pengetahuan, ekonomi, arsitektur, perdagangan dan militer. Dengan fakta ini, tidak ada alasan untuk melupakan sejarah emas yang pernah digoreskan oleh Dinasti Mamlûk.

4. Sistem Monarki Konstitusional

Di tahun 1258 M, di Baghdâd Dinasti 'Abbâsiyah pun kandas di tangan orang-orang Mongol di bawah pimpinan Hulagu. Saat itu kaum Muslimin kekosongan sosok pemimpin yang diikuti seluruh kaum Muslimin sebagai khalifah pemersatu kaum Muslimin, cuma gelar sultan yang berada di kerajaan-kerajaan kecil. Selain Dinasti Mamlûk (648/792 H/1250-1517 M) muncul Kerajaan Usmani *(Ottoman Empire)* dan melantik khalifah baru di Istambul, Turki di abad ke-16 (Nasution, Harun: 82). Khilafah Turki Usmani ini juga mengambil bentuk monarki. Raja-rajanya di samping bergelar khalifah juga memakai gelar sultan. Ini berarti kekuasaan yang mempunyai sifat kekudusan yang melekat pada khalifah dan kekuasaan keduniaan yang ada di tangan sultan berada di tangan satu orang, tidak seperti di zaman Banî 'Abbâs berada di tangan dua orang. Sebagaimana terjadi pada zaman Dinasti 'Abbâsiyah periode kedua, di daerah-daerah yang jauh dari Istambul terdapat sultan-sultan, antara lain di Indonesia, yang mengakui keberadaan khalifah di Istambul sebagai penguasa tertinggi pada segi kekuasaannya yang

IAIN Pendangsidimpuan

bersifat kekudusan. Sultan-sultan itu juga mempunyai kekuasaan absolut di daerah masing-masing (Nasution, Harun, 1983: 20).

Patut pula dicatat ketika itu Kerajaan Usmani tidaklah kerajaan Islam yang paling terhebat masih terdapat dua Dinasti besar Islam lainnya yang berkuasa, yaitu di Persia Kerajaan Safawi dan di India Kerajaan Mughal. Periode ini disebut Masa Tiga Kerajaan Besar, Kerajaan Usmani, Kerajaan Safawi dan Kerajaan Mughal, dan merupakan fase kemajuan Islam tahap II (Nasution, Harun: 84). Kemajuan yang dicapai oleh ketiga Kerajaan Besar ini terutama di bidang literatur dan arsitektur.

Kerajaan Safawi didirikan oleh Syaikh Ismâil Safawi di tahun 1501 dan runtuh pada tahun 1722. Kerajaan Mughal didirikan oleh Zahiruddin Babur, salah satu dari cucu-cucu Timur Lenk, di tahun 1526, lalu runtuh di tahun 1857 melawan tentara Inggris dalam perang Sipahi memperebutkan Delhi (Mu'min, Mushthafâ, 1974: 254-256). Kemudian setelah melewati pertengahan abad XIX, pemerintahan di kalangan kaum Muslimin masuk ronde selanjutnya, digagasnya konstitusi perdana di Tunis dan konstitusi kedua di Turki. Dari ide Khairuddîn (1810-1889) dirancanglah konstitusi bagi pemerintahan di Tunis dan diumumkan pada bulan Januari 1861. Sementara di Turki berawal dari ide Namik Kemal (1840-1885), pimpinan Gerakan Usmani Muda yang disepakati Sultan Abdul Hamid dirancang konstitusi bagi Kerajaan Usmani dan diumumkan oleh sultan di tanggal 23 Desember 1876. Membuat sistem monarki absolut berubah menjadi sistem monarki konstitusional. Tujuan disusunnya konstitusi itu menjadi pembatas otoritas khalifah dan sultan yang bebas tanpa batas (Nasution, Harun: 21-22). Kebijakan Tunis dan Turki ini kemudian diteruskan oleh Pemimpin-pemimpin Muslim yang lain hingga di pertengahan abad XX dapat dikatakan bahwa hampir keseluruhan pemerintahan di Dunia Islam sudah memiliki konstitusi dengan sistem dan bentuk pemerintahan yang berbeda.

Babak keempat atau perubahan terakhir dari praktik pemerintahan di Dunia Islam terjadi pada abad XX yang dipimpin Mush-

UIN Perpustakaan

thafâ Kamâl Attaturk terhadap Kerajaan Turki Usmani, yang berhasil dirubahnya bentuk pemerintahannya jadi republik lalu di 1921 tersusunlah konstitusinya, serta menegaskan sesungguhnya kekuasaan berada di tangan rakyat. Semua ini berubah sepenuhnya karena inisiatif Mushthafa Kamal yang mengusulkan kepada Dewan Nasional Turki (terbentuk tahun 1920) supaya menghapus lembaga kesultanan yang disepakati Dewan di tahun 1922, dan sebagai penggantinya dibentuk Republik Turki di bulan Oktober 1923 dan Mushthafa Kamal ditunjuk menjadi presidennya yang berada di Kota Ankara. Sebagai imbalan atas penghapusan lembaga itu, usul golongan Islam supaya menambahkan satu artikel pada konstitusi yang berisikan Islam sebagai agama resmi Negara Republik Turki, disetujui Dewan. Khalifah di Istanbul diperbolehkan tetap memegang kekuasaan sucinya. Tetapi dikarenakan dua pemimpin ini, khalifah dan presiden selalu berkompetisi sama beranggapan selaku penguasa tinggi Negara, hingga di tanggal 3 Maret 1924 lembaga kekhalifahan ikut dihapus Dewan Nasional sebagai akhir dari pemerintahan dalam bentuk khilafah di dunia Islam (Nasution, Harun, 1986: 149-151). Mulai dari situ Turki pun resmi jadi negara berbentuk republik.

Di sini terlihat bahwa Mushthafa Kamal dan Dewan Nasional tidak setuju terhadap kebijakan tersebut, mereka berkeinginan untuk membebaskan Negara Turki dari pelabelan agama. Karenanya, pada tahun 1928 dua kalimat pada konstitusi yang menegaskan agama negara berhasil dihapuskan, lalu pada tahun 1937 pemahaman sekularisme pun masuk dalam konstitusi (Nasution, Harun: 151). Perubahan ini, membuat Pasal 1 Konstitusi Turki menegaskan bahwa negara Turki adalah negara republik, nasionalis, kerakyatan, kenegaraan, sekularis dan revolusionis. Menurut Pasal 3 menegaskan bahwa kedaulatan negara terletak di tangan bangsa, dan seluruh rakyat Negara Turki tidak membeda-bedakan agama dan suku diakui sebagai bangsa Turki terdapat pada Pasal 88.

Sebelum menghapuskan kedua artikel itu, Mushthafa Kamal

IAIN Padangsidimpuan

sudah menghapus institusi keagamaan mulai Biro Syaikh al-Islam, Kementerian Syariat, sampai kepada Mahkamah Syariat pada tahun 1924 (Nasution, Harun: 151). Seiring keseriusan paham sekuler Mushthafâ Kemâl serta pendukungnya mengantarkan Negara Turki meniru gaya hidup dan tradisi Barat, namun roh keIslaman masih eksis di Masyarakat. Pemandangan ini menuai kritikan para penguasa sehingga menerbitkan peraturan-peraturan baru terhadap Islam. Pendidikan keagamaan di seluruh sekolah, madrasah dihilangkan, begitu juga sekolah imam dan khatib, bahkan Fakultas Teologi mulai tahun 1935 *dilenyapkan* (ditutup), mulai tahun 1946 disemarakkan kembali sebagai sikap konsesi pemerintahan terhadap aspirasi masyarakat yang tidak dapat terbendung (Nasution, Harun: 151).

C. HUBUNGAN AGAMA DAN NEGARA

Subbab ini akan membahas bahwa adanya perdebatan di kalangan para akademisi sekitar hubungan antara agama dan negara. Konsep seputar negara dan pemerintahan dalam Islam sudah memunculkan diskusi panjang yang tidak terhenti dalam tataran konsepsional, tapi juga memasuki wilayah politik praktis. Akar dari semua perdebatan ini adalah alasan teologis, tidak adanya penejelasan yang tegas tentang negara dan pemerintahan dalam sumber-sumber Islam, Al-Qur'an dan Hadis. Implikasinya, politik Islam di banyak kawasan di dunia ini menampilkan gejala perkembangan dinamis, baik dalam memengaruhi maupun menguasai. Di beberapa negara Muslim terjadi salah satu dari proses-proses politisasi, repolitisasi, resurgensi politik bahkan kebangkitan liberalisme politik Islam. Dalam proses pencarian konsep tentang negara dan pemerintahan, para pemikir politik Islam berhadapan dengan dua tantangan yang saling tarik menarik, yaitu tantangan realitas politik yang harus dijawab dan tantangan idealitas agama yang harus dipahami untuk menemukan jawaban.

IAIN Padangsidimpuan

Fahmî Huwaidî, kolumnis dan penulis prolifik, sekaligus pengamat politik dan gerakan Islam kawakan, staf ahli media berita harian al-Ahram Mesir. Ia telah menyatukan perspektif para ulama dengan perspektif kaum cendekiawan modern dengan sempurna berbekalkan kefasihan dan kepiawaian dalam menulis, analisisnya pun sangat tajam, artikulatif, dan prolifik. Menurutnya, kaum Muslimin tak akan mungkin dapat lari dari keadaan saat ini yang jauh beda sebab awal mula "keanggotaan dalam sebuah negara" tidaklah ditetapkan berdasarkan agamanya, melainkan ditetapkan berdasarkan prinsip *muwâthanah* (nasionalitas). Penghubung satu orang dengan yang lainnya pada sebuah negara tidaklah dikarenakan kesamaan agama, akan tetapi dikarenakan kesatuan nasionalitas. Karena menurutnya, pemerintahan Islam bukanlah kekuasaan atas nama agama. Menurutnya, pemerintahan Islam adalah pemerintahan yang berperadaban dilandaskan kepada undang-undang (Huwaidî, Fahmî, 1993: 152)

Muhammad Saîd al-Asymâwî menyatakan hubungan antara agama dan negara adalah hubungan yang terpisah. Politisasi agama dan mengagamakan politik adalah pekerjaan orang-orang sia-sia dan bodoh (al-'Asymâwî, Muhammad Saîd, 1996: 17). Dalam konteks bukunya *al-Islam wa as-Siyasî*, krisis di struktur nalar politik itu, terjadi saat politikus Muslim sesukahati menggandengkan agama dan politik, membuat rasionalitas perpolitikan hilang. Paling tidak terdapat argumen-argumen yang lontarkan al-Asymâwî sebagai dalil guna mempertegas *statement*-nya.

Pertama, alasan sejarah, bahwa kaum Muslimin khususnya yang sesukanya mencampurkan agama dengan politik yang belum menyadari, bahwasanya terjadinya pertikaian antar-umat Muslim sudah dari dahulu kala yang sudah mengakar yang berkaitan dengan perselisihan kepentingan, ditumpangi isu-isu dan klaim keagamaan apabila agama dan syariat tidak dinomorsatukan. Maka tidak dapat dipungkiri dari perspektif historis, al-Asymâwî berpendapat tentang Islam dari kacamata historis ialah *târikh harbin* (sejarah pe-

IAIN Padangsidimpuan

rang) demi dan untuk mendapatkan kekuasaan tidak menghiraukan nilai etik dan moral keagamaan. Dalam catatan sejarah Islam, Kisah nyata yang menyedihkan dan intrik-intrik perpolitikan tak bermoral sudah ikut serta mengotori perjalanan peradaban kaum Muslimin, sebagaimana diungkapkan oleh al-Asymâwî tidak pakai basa-basi.

Bahkan potret-potret buram tersebut dikutipnya lewat literatur-literatur klasik sejarah Islam itu sendiri. Termasuk kasus terbunuhnya Usmân ibn 'Affân serta penguburannya di tempat pemakaman kaum Yahudi, terpenggalnya kepala Husein ibn Ali ibn Abî Thâlib (keluarga Rasulullah SAW), dan perusakan pemerintahan oleh pencetus Dinasti Abbasid, Abû `Abbâs as-Shaffâh merupakan salah satu bahan percontohan. Usaha untuk menghindari di panggung perpolitikan dengan membawa-bawa atau mengatasnamakan agama, para politikus Muslim banyak yang gagal belajar dari sejarah. Mereka, tidak pernah jenuh membawa-bawa nama agama ke ranah politik dengan ragam impak negatifnya. Adapun Allah Swt. memosisikan Islam sebagai agama, namun umat Muslim terutama golongan politikus Muslim lebih memosisikan Islam sebagai politik, tegas `Asymawi pada pengantar bukunya (al-'Asymâwî, Muhammad Saîd: 22 & 17).

Kedua, alasan teoretis konseptual. Secara teoretis konseptual, menurut pencermatan 'Asymâwî bahwa politikus Muslim sampai saat ini belum ada yang sanggup menyusun konsep-konsep baru tentang negara yang baik menurut fikih. Menurut 'Asymâwî, istilah-istilah sloganistik yang sering dipopulerkan polikus Muslim, termasuk istilah *al-Islâm huwa al-hall* (Islam adalah solusi) kurang cocok dalam menuntaskan krisis di berbagai aspek yang saat ini dihadapi kaum Muslimin. Kalangan politikus Muslim buat 'Asymâwî, tidak ada memiliki idiom-idiom yang rasional, konsep perpolitikan nyata, dan teori yang kongkrit dan realistik untuk mengetas krisis yang sedang melanda itu. Terkesan kaum politikus Muslim hanya sebatas menyuarakan slogan-slogan kosong tanpa makna, retorika-

IAIN Palangkaraya

retorika yang menyugesti bagaikan sihir dan *waham* (ilusi belaka) (al-'Asymâwî, Muhammad Saîd: 26).

'Alî 'Abd. ar-Râziq mengungkapkan bahwa Islam tidak kaitannya dengan sistem pemerintahan. Menurutnya, Islam tidak pernah menentukan suatu rezim tertentu agar umat Islam menganut suatu sistem tertentu dalm pemerintahan. Islam lebih memberikan kebebasan absolut utuk mengorganisasi negara sesuai dengan kondisi dengan melihat perkembangan sosial dan tuntutan zaman ('Imârah, Muhammad, 2000: 69). 'Alî 'Abd. ar-Râziq berkeinginan memisahkan agama dari perpolitikan, memisahkan misi kenabian dari tujuan perpolitikan. Menurutnya tindakan Nabi Muhammad saw. seperti perang, memungut pajak, jihad tidak ada kaitannya dengan fungsi Nabi Muhammad saw. sebagai utusan Allah. Bagi 'Alî 'Abd. ar-Râziq, Islam adalah entitas keagamaan (*wahdah dîniyyah*) yang bermaksud membangun kesatuan masyarakat (*jamâ`ah wâhidah*) yang diikat oleh keyakinan yang sama melalui dakwah agama. (Imârah, Muhammad: 62).

Abû al-A`lâ al-Maudûdî menyatakan bahwa bentuk yang ideal bagi pemerintahan manusia dalam pandangan Al-Qur'an adalah negara agama yang dilandaskan kepada syariat Allah dan undang-undang yang pernah diletakkan Nabi (Maudûdî, Abul A'lâ, 1989: 14). Dalam karyanya *al-Khilâfah wa al-Mulk* menandaskan bahwa kekhalifahan tidak dianggap benar sepanjang tidak mengikuti hukum Raja yang hakiki yaitu Allah. Menurut logikanya, khilafah yang sesuai dengan Al-Qur'an digambarkan dengan segala kekuatan dan kemampuan manusia yang tidak diperoleh kecuali berasal dari Alah Swt. Atas dasar itu manusia bukanlah penguasa, akan tetapi wakil penguasa yang asli yaitu Allah (Maudûdî, Abul A'lâ, 1989: 15).

Yûsuf al-Qardhâwî menyatakan bahwa kesalahan pemahaman sebagian umat Islam tentang politik Islam terletak pada pemahaman yang rancu tentang istilah "*sunnah*" dan "*sîrah*". Sunnah adalah sumber hukum Islam dalam mendampingi sumber hukum pertama. Sirah adalah sebuah perjalanan sejarah yang muncul karena

IAIN Pekalongan

faktor sebuah kondisi. Sangat tidak tepat ketika posisi sirah disejajarkan dengan sunnah. Menurut Yûsuf al-Qardhâwî, sirah memiliki dua dimensi penting yang harus dilihat. *Pertama*: sirah adalah sebuah fakta dan fenomena yang setiap orang dapat memberikan penafsiran dari fakta tersebut tanpa memperhatikan kriteria periwayatan fakta sejarah seperti halnya periwayatan Hadis atau sunnah. Kedua: sirah menerangkan dimensi kegiatan sehari-hari Rasulullah yang tidak ada kaitannya dengan wahyu. Hal inilah yang membuat para ulama tidak menyertakan sirah dalam mendefinisikan sunnah sebagai perkataan, perbuatan dan pernyataan Rasulullah (al-Qardhâwî, Yûsuf, 1991: 125-126). Dari pemahaman Yûsuf al-Qardhâwî tersebut tersirat makna bahwa urusan negara dan pemerintahan adalah urusan yang harus diupayakan dan dihasilkan melalui proses ijtihad setiap generasi umat. Format negara dan pemerintahannya tidak diatur dalam Al-Qur'an dan Hadis.

Muhammad Dhiyâuddîn ar-Rayyis mengungkapkan bahwa Islam tidak pernah melegitimasi pemisahan antara agama dan negara. Argumennya dibangun atas dasar bahwa ajaran Islam adalah totalitas baik materi dan rohani. Memisahkan antara keduanya berarti menghilangkan substansi dari tabiat Islam itu sendiri (ar-Rayyis, Muhammad Dhiyâuddîn, 1960: 27). Begitu juga Husein Fauzî an-Najjâr berpendapat Islam adalah agama dan negara. Ia berargumen bahwa Nabi Muhammad saw. diutus untuk jemaah, bukan untuk negara tertentu. Dalam hal ini, Islam telah meletakkan prinsip-prinsip (*mabâdi'*) dalam perundang-undangan dan tidak menentukan peraturan yang baku dalam perundang-undangan (al-Najjâr, Husein Fauzî, 1985: 6). Hanya saja dalam keterangan selanjutnya Husein Fauzî an-Najjâr berpendapat bahwa *concern* utama Nabi Muhammad saw. ketika menyebarkan Islam adalah lebih tertuju kepada upaya mempersatukan para pemeluk Islam (*al-wihdah al-ijtimâ`iyyah*) daripada membangun sebuah negara atau pemerintahan (al-Najjâr, Husein Fauzî, 1985: 95). Kenyataan kemudian terbukti ketika Nabi Muhammad saw. wafat, dibutuhkan waktu beberapa hari un-

IAIN Padangsidimpuan

tuk melakukan musyawarah dan memutuskan siapa penggantinya yang kemudian Abu Bakar terpilih.

Muhammad Imârah termasuk sosok yang mencermati urusan politik dan ketatanegaraan. Di antara poin-poin dari pemikiran politiknya adalah kritik pedasnya kepada term *hakimiyatullâh* (kekuasaan Allah). Tidak hanya kaum Syiah, bahwa Muhammad 'Imârah mengatakan belum terdapat kalangan kaum Muslimin yang menyatakan terdapatnya indikasi kesucian seseorang, perwakilan Allah, dan sosok yang terbebas dari dosa menurut ajaran Islam. Oleh karenanya, menurut Islam belum bisa ini dijadikan argumen dari perspektif normatif atuapun dari perspektif historis dalam membenarkan kedaulatan mengatasnamakan Tuhan, terutama di dalam budaya Sunni. Kekuasaan yang bernuansa religi apalagi mengkambinghitamkan agama, menurut beliau mesti dijauhi kalangan politikus Muslim. Semua bentuk pemerintahan terdahulu dalam peradaban kaum Muslimin tidak pernah berlandaskan ayat-ayat Allah Swt., namun semua proses penunjukan pemimpin selalu berdasarkan hasil ijtihad sebagaimana terlihat ketika penunjukkan Abu Bakar sebagai penguasa dan terus menerus ke generasi selanjutnya (Imârah, Muhammad, 1998: 147).

Sekalipun begitu, tidaklah menggambarkan bahwa 'Imârah beranggapan Islam membedakan keagamaan dan urusan duniawi (*fashl*). 'Imârah berpendapat, bahwa pada peristiwa dalam ranah ijtihad memunculkan *tamyîz* (membedakan wilayah) yaitu agama dengan duniawi. Maksudnya, menurut Islam bukanlah semata-mata mengabaikan kehidupan duniawi hingga membuat kehidupan dunia kaum Muslimin *kocar-kacir* (tidak tertata rapi) (Imârah, Muhammad, 1993: 89). Catatan sejarah kaum Muslimin tercatat era yang 'Imârah menyebutnya kondisi suram kaum Muslimin. Banyak khalifah-khalifah yang membawa-bawa simbol-simbol keagamaan guna memuluskan *status quo*-nya, serta memerangi saingan politiknya memanfaatkan simbol-simbol keagamaan dengan sadis. Menurut perspektif 'Imârah, itu adalah bagian dari bentuk miskonsep-

IAIN Padangsidimpuan

si terhadap persepsi kaum Muslimin kepada konten religius. Pada kerangka kekuasaan perpolitikan, 'Imârah menekankan ternyata Islam tidaklah menetapkan satu cara konkret untuk menyelenggarakan program pemerintah, meskipun tentang mekanisme penunjukan pemimpin maupun sistem pemerintahan. Karena secara logika, kebijakan-kebijakan politik dirancang demi mewujudkan cita-cita bersama berdasarkan keperluan rakyat di masa itu. Formulasinya mestinya dikondisikan dengan evolusi pemikiran manusia itu sendiri, selain *locus* (tempat) dan *habitus* (kebiasaan, adat, *'urf*) yang dianut mereka (Imârah, Muhammad, 1998: 91).

Muhammad Salîm al-`Awwâ, Sekjen Persatuan Ulama Muslim Internasional (IUMS) yang bermarkas di Dublin Inggris yang dipandang sebagai badan independen dan menjadi referensi bagi seluruh umat Islam di seluruh dunia menyatakan bahwa Rasulullah saw. tidaklah diutus untuk menjadi pimpinan politik melainkan menjadi Rasul. Namun perlu diketahui konsep kerasulan beliau tidak hanya sebatas memberitahukan pesan Allah. Paling utama adalah menjadi palutan atau percontohan mengamalkan ajaran-ajaran Islam dalam tataran *way of life* (cara hidup) Nabi Muhammad saw. menyampaikan wasiat perubahan, sebab Islam yang disampaikannya adalah Islam yang memiliki *civilizing force*. Pada kurun waktu cukup relatif singkat, ia sudah sukses menciptakan hal-hal yang berbeda di bidang kebudayaan, pola pikir, sosial, dan politik membuat orang Arab semakin berkembang. Setiap perbedaan itu selalu terlaksana sebab ia sudah merancang rangkaian prencanaan kegiatan dengan akurat serta terukur. Hal ini terlihat dari caranya hijrah, mengikat tali persaudaraan, menata tatanan sosial dan meningkatkan perekonomian, perpolitikan, dan solidaritas kaum Muslimin di Madinah. Pengkajian politik Islam menyetujui pandangan Muhammad Hamîdullah yang berpendapat bahwa piagam Madinah dirumuskan Nabi Muhammad saw. itu merupakan konstitusi perdana di dunia dikarenakan terbentuk saat dunia dikendalikan dengan sistem monarki yang tidak mengenal kedaulatan undang-undang (al`Awwâ,

IAIN Padangsidimpuan

Muhammad Salîm, 1989: 46-49).

Pergerakan dan pengkajian politik Islam kontemporer di Indonesia juga tidaklah terlepas terhadap kajian keterkaitan Negara dengan agama. Di akhir dasawarsa 1930-an persoalan ini mencuat ke permukaan memunculkan kontroversial antara umat Islam dan kaum nasionalis. Kontroversi ini memuncak di Majelis Konstituante (1956-1959) antara kaum Muslim yang berjuang menjadikan Islam sebagai dasar negara versus kaum nasionalis sekuler yang menginginkan Pancasilalah yang menjadi dasar Negara. Semenjak Presiden di Konstituante yang kalah ini menorehkan hubungan yang buruk antara negara dan Islam sampai di era-era selanjutnya, hingga menuntut kalangan pakar mencarikan solusi dari persoalan itu.

Munawir Sjadzali. Sejak paruh pertama abad ke-20, kita menyaksikan karya-karya pemikiran politik yang berbeda dari tradisi pemikiran fikih klasik. Apa yang dilakukan oleh para intelektual pembaru di Indonesia, di mana Munawir Sjadzali adalah salah satu tokoh pentingnya, merupakan bagian dari mata rantai upaya menghidupkan kembali pemikiran politik Islam dengan coraknya yang filosofis dan rasional. Dalam melihat kiprah dan kontribusinya dalam pemikiran politik Islam, kita harus meletakkan Munawir pertama-tama sebagai seorang filsuf ketimbang seorang fakih (ahli fikih). Kendati berlatar belakang santri dan pernah dididik lama di alam pesantren, harus diingat bahwa Munawir mendalami pengetahuan politiknya di Universitas Barat. Dia menamatkan sarjananya (BA) dari Inggris dalam bidang *political science* dan meraih masternya (MA) dari Amerika dalam kajian yang sama. Karya penting Munawir dalam bidang pemikiran politik tentu saja adalah bukunya, *Islam dan Tata Negara*. Sebetulnya tak ada yang terlalu baru dari uraian Munawir dalam buku ini. Hanya saja, cara dia memandang sejarah dan proses pergantian pemerintahan sejak zaman Nabi Muhammad saw. sampai masa modern boleh dibilang cukup radikal. Ia meletakkan semua sejarah dan proses itu dalam kerangka peristiwa kesejarahan yang profan. Model-model suksesi kekuasaan, baik yang dila-

IAIN Padangsidimpuan

kukan oleh Abû Bakar, 'Umar ibn al-Khaththâb, Utsmân ibn 'Affân, maupun 'Ali ibn Abî Thâlib, sepenuhnya adalah inisiatif dan ijtihad manusia (para sahabat Nabi) belaka. Tak ada petunjuk dari Nabi Muhammad saw. apalagi dari Tuhan, tentang bagaimana seharusnya sebuah tata politik (*polity*) diciptakan (Sjadzali, Munawir, 1990: 30).

Konsekuensi dari cara pandang Munawir itu cukup besar bagi perkembangan pemikiran politik di tanah air: masalah politik sepenuhnya adalah masalah rasional. Jika dalam persoalan pemerintahan saja yang begitu penting agama tak memberikan saran apa pun, maka dalam urusan-urusan teknis di bawahnya, seperti bagaimana model pemerintahan, cara pemilihan pemimpin, penentuan jumlah pemimpin, siapa yang harus mewakili, bagaimana perwakilan itu dijalankan, agama pastilah tak akan ikut campur. Dengan pandangan semacam ini dan konsekuensinya yang jauh, Munawir sesungguhnya telah melampaui model pembahasan politik dalam tradisi fikih klasik. Uraian-uraian politiknya lebih tepat disebut sebagai "pemikiran filsafat politik" ketimbang "fikih politik" (*al-fiqh as-siyâsî*). Kendati karya utamanya hanya mendiskusikan tentang jatuh-bangunnya (*making and unmaking*) pemerintahan dalam Islam, tapi sesungguhnya ia telah menciptakan cara pandang dan kerangka berpikir baru tentang bagaimana seharusnya pemikiran politik dalam Islam dilihat dan disikapi.

Azyumardi Azra secara khusus menyoroti pemberlakuan syariat Islam di Indonesia. Menurutnya pengaplikasian hukum Islam membutuhkan rekonstruksi syariat. Apabila tidak ada rekonstruksi tersebut, maka anjuran untuk menerapkan hukum Islam merupakan respons kultural defensif belaka terhadap perubahan struktural yang terus terjadi dalam masyarakat (Azra, Azyumardi, 2005: 50). Penerapan hukum syariat Islam bukanlah masalah sederhana. Argumennya, pada masa kesultanan saja hukum *hudud* tak bisa diterapkan secara menyeluruh, maka cukup *fair* untuk mengkaji kembali kemungkinan keberhasilannya pada masa sekarang yang tentu saja situasinya jauh lebih rumit dan kompleks. Persoalan penerapan

IAIN Pekalongan Perpustakaan

syariat Islam di Aceh dan Ambon di era kontemporer, terutama kasus hukum rajam yang diterapkan Laskar Jihad, menggambarkan komplikasi di antara bermacam kerangka hukum yang sangat rumit di masyarakat majemuk termasuk Indonesia (Azra, Azyumardi, 2005: 48). Tidak hanya itu, penerapan syariat Islam dihadapkan dengan persoalan-persoalan yang sangat kompleks di masyarakat. Kompleksitas itu, antara lain, terletak pada realitas sosiologis masyarakat Muslim yang bersangkutan. Kerumitan pada tingkat sosiologis ini bergandengan dengan realita institusional. Yang perlu dilakukan adalah bagaimana membuat syariat lebih fleksibel sehingga dapat menampung apa yang disebut Bassam Tibi sebagai *cultural accommondation of change.* Tanpa pra-syarat seperti itu, maka syariat sangat memungkinkan pihak tertentu termasuk kalangan Muslim sendiri hanya dianggap sebagai residu dari masa praindustri (Azra, Azyumardi, 2005: 50).

Masykuri Abdillah berpendapat bahwa negara ideal dari perspektif Islam adalah negara yang menerapkan prinsip-prinsip atau nilai-nilai kehidupan bernegara, yaitu kejujuran dan akuntabel (*al-amânah*), keadilan (*al-`adâlah*), persaudaraan (*al-ukhuwwah*), menghargai kemajemukan atau pluralisme (*at-ta`addudiyah*), persamaan (*al-musâwah*), permusyawaratan (*asy-syûrâ*), mengutamakan kedamaian *(as-silm),* pengawasan *(amr bi al-maruf nahy `an al-munkar).* Di samping itu, idealnya sebuah negara adalah negara yang menerapkan syariah Islam sebagai konstitusi yang diterapkan di negara tersebut. Negara seperti ini bisa saja terwujud apabila nilai-nilai religius terus tetap eksis dalam kehidupan bernegara, tidak menjadikannya menjadi momok yang harus dibedakan dari negara dan diletakkan hanya dalam ruang privat. Dari pandangan normatif, bahwa pemisahan agama dari negara berseberangan jauh dari syariat Islam, begitu juga dari kacamata empiris tidaklah dapat diterima kaum Muslimin, melainkan apabila ada yang menyetujui dikarenakan secara dipaksa sebagaimana pernah kejadian di Turki. Akan tetapi, dikarenakan situasi di berbagai negara-negara Muslim

IAIN Padangsidimpuan

ketika itu tidak memungkinkan untuk diterapkan prinsip-prinsip dan hukum Islam secara totalitas, termasuk dikarenakan negara tersebut sangat majemuk, maka yang dilakukan adalah ikhtiar supaya sistem negara tersebut sedapat mungkin sesuai dan tidak bertentangan dengan ajaran Islam (Komaruddin Hidayat: 89-90).

Zainun Kamal mempertegas (sebagaimana pendapat Muhammad Abduh, yang dikutip oleh Munawir Sjadzali) bahwa Islam tidaklah mengakui term kekuasaan agama dengan makna: 1) Islam tidaklah memberi otoritas kepada perseorangan maupun kelompok dalam mengendalikan orang lain yang mengatasnamakan agama atau berlandaskan mandat dari Tuhan; 2) Islam bukan membiarkan ikut campur seseorang, penguasa sekalipun, dalam kehidupan dan urusan keagamaan orang lain; dan 3) Islam juga tidak menoleransi hak seseorang dalam memaksakan pengertian, pendapat dan penafsirannya tentang agama atas orang lain. Islam hanya memberikan wewenang untuk memberikan peringatan secara baik, mengajak (orang lain) ke arah kebaikan dan menariknya dari keburukan. Tugas ini diberikan kepada setiap Muslim, baik yang berpangkat tinggi, penguasa maupun rakyat jelata. Sesudah Allah dan rasul, maka tak satu orang pun yang memiliki kekuasaan agama terhadap orang lain (Kamal, Zainun: 67-68).

Karena itu tidak ada satu hukum syariat pun yang dapat dipaksakan oleh seseorang atau lembaga kepada orang lain. Usaha yang diperjuangkan untuk mengaplikasikan syariat Islam, sesungguhnya yang dimaksudkan bukan hukum syariat tetapi hukum fikih, hukum yang dihasilkan oleh ijtihad para mujtahid. Hukum fikih yang bersifat ijtihadi ini tidak dapat dipaksakan oleh seseorang kepada orang lain atas nama agama. Karena itu hukum duniawi yang dapat diterapkan dalam suatu negara sangat tergantung kepada situasi dan kondisi suatu negara, yang harus disesuaikan dengan kemaslahatan bagi rakyat negara itu. Sifat hukumnya tidak abadi, suci dan sakral, tapi selalu berubah dari masa ke masa dan dari suatu negara ke negara. Bisa saja yang bukan negara agama pengaturan dan

IAIN Pekalongan Digital Library

hukumnya lebih baik dari suatu negara yang menamakan dirinya negara agama (Kamal, Zainun: 68). Karena tidak adanya kekuasaan keagamaan maka Muhammad Ahmad Khalafullah menyimpulkan bahwa Islam adalah akidah dan syariat tapi Islam bukan agama dan hukum atau Islam bukan agama dan Negara (Kamal, Zainun: 68). Bahtiar Effendy menggambarkan begitu urgennya agama dalam kehidupan bernegara, berekonomi maupun berpolitik. Yang berarti, sangat tidak memungkinkan untuk memilah-milah antara kehidupan beragama dan kehidupan bernegara. Menurutnya, persoalan itu jangan disalahartikan sebagai harapan untuk "mempersatukan" agama dengan negara. *Statement* itu hanya dimaksudkan untuk menggambarkan begitu rumitnya (mustahilnya) sebuah kegiatan duniawi sepenuhnya terbebas langsung ataupun tidak, sadar atau di bawah sadar dari pengaruh nilai-nilai agama (Effendy, Bahtiar: 170).

Walaupun begitu, bukan berarti antara wilayah agama dengan wilayah duniawi tidak bisa dibedakan. Penyelidikan terhadap watak dan karakter masing-masing domain persoalan tetap diperlukan. Dengan demikian, diagnosa dan penanganan terhadap persoalan yang mungkin timbul dapat dilakukan dengan tepat karena masalahnya jelas dan tidak *confusing* (bercampur). Sekalipun dimulai dengan membaca teks-teks keagamaan, maka aktivitas seperti makan dan minum merupakan domain urusan duniawi. Lain halnya, dengan mengeluarkan zakat atau berpuasa adalah merupakan bagaian dari agama sekalipun memiliki kesan sosialis. Maka ritual-ritual keagamaan bukanlah bermakna sebagai ritual semata namun dari perspektif ilmu sosial kemasyarakatan bukan lagi tergolong bagiat privat, namun telah masuk bagian atau ranah publik. Maka Jose Casanova menyebutkannya sebagai konsep "deprivatisasi agama".

Berdasarkan uraian di atas, perpolitikan di Indonesia tidaklah bisa terlepas dari Islam. Komunitas Islam sendiri tidak mungkin bisa melepaskan kegiatan politik mereka kosong dari pengaruh agama (Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, 1986: 13-14). Namun, per-

IAIN Pradangsidimpuan

lu diperhatikan terkait hubungan *inextricable* antara agama Islam dengan politik Negara Indonesia yang tidak mesti mengambil pola yang bersifat *mechanical.* Keduanya bisa saja berkolaborasi lewat pola substansialisme maupun dekonfesionalisme, sebuah keberpihakan yang berorientasi kepada arti dan kandungannya (Bahtiar Effendy, 1986: 171), tidak lagi bersifat formalistik dan legalistik seperti keinginan kalangan agama menjadikan Islam sebagai dasar negara dalam di awal kemerdekaan Indonesia (Bahtiar Effendy, 2005: 17).

Ulil Abshar Abdalla berpendapat, sesudah masuk ke abad modern tidak ada hal yang berubah lagi di kalangan kaum Muslimin yang memiliki siri khas salah satunya sebagai berikut: pengalaman kolonialisme modern, pengalaman negara bangsa, pertemuan dan perkenalan terhadap hukum positif Barat yang selanjutnya menjadi kenyataan sehari-hari dalam kehidupan kaum Muslimin, integrasi ekonomi global, berkembangnya sistem demokrasi sebagai bentuk "*polity*" baru yang dominan di seluruh dunia dan seterusnya. Menurutnya pembacaan Al-Qur'an yang "revivalistik" dan "bibliolatristik" terus menunggangi seakan-akan kaum Muslimin dapat leluasa menarik mundur ke era Nabi Muhammad saw. , serta kisah "kesadaran" kaum Muslimin seakan-akan tidak terkena diskontinuitas yang bermakna sesudah masuk abad industri. Kesemuanya merupakan realitas kehidupan baru kaum Muslimin yang mempertimbangkan dalam pembacaan Al-Qur'an (Ulil Abshar Abdalla, 2001: 435-436).

Klaim yang selalu dikemukakan bahwa Al-Qur'an adalah *"shâlih li kull zamân wa makân"* cocok dan sesuai kepada semua tempat dan wahyu. Al-Qur'an merupakan kitab yang paripurna, berisikan solusi terhadap semua permaslahan, perlu dikaji ulang. Dalam Al-Qur'an terdapat ajaran-ajaran yang bersifat permanen, bersifat temporer, dan kontekstual. Memaparkan pendapat yang seakan-akan Islami bahwa semuanya yang ada di dalam Al-Qur'an sifatnya permanen, sederhananya bahwa ketentuan yang secara harfiah terurai pada Al-Qur'an merupakan sifat mengikat dan universal, jelas keliru be-

IAIN Padangsidimpuan

sar. Itulah bentuk "bibliolatri" yang harus dihindari. Seyogianya kita harus melewati bibliolatrisme, menyebrangi teks, dan menangkap visi etis Al-Qur'an kembali, menempatkannya dalam "pertemuan yang dialogis" terhadap realitas kehidupan kaum Muslimin di era sekarang, era yang setiap segi telah tidak dapat diukur secara sederhana dengan "paradigma" Madinah. Umat Islam menurutnya harus mampu meningkatkan martabat manusia kembali ke posisi semula sebagaima ketetapan Al-Qur'an, dengan mempertimbangkan kemaslahatan manusia sebagai "partner" dari wahyu (Ulil Abshar Abdalla, 2001: 438).

M. Syafii Anwar yang sudah mengamati interagsi agama Islam dengan Negara di era rezim Orde Baru (1966-1998). Ia berpendapat bahwa daluarsa 22 tahun, ditemukan 3 bentuk integrasi Islam dan negara. *Pertama,* hubungan antagonistik (1966-1981) fase yang melahirkan ketegangan antara Islam dan negara. *Kedua*, fase resiprokal kritis (1982-1985) yaitu fase pencapaian tujuan masing-masing dalam mempertegas arah pembangunan bangsa di seluruh bidang. *Ketiga*, fase akomodatif (1985-1998) fase di mana sebagian para politikus Muslim yang terlibat ke dalam pemerintahan Orde Baru merupakan indikator penting yang mendukung pola hubungan yang harmonis antara Islam dan negara (M. Syafii Anwar, 1995: 32). Sepertinya ungkapan Indonesia bukanlah negara agamais tetapi bukan pula negara sekuler yang dibuktikan adanya hubungan simbiosis antara agama dan negara, periode-periode itu menggambarkan hubungan simbiosis yang ditunjukkan lewat *ketegangan* (perlawanan), saling pengertian dan saling memahami, serta hubungan *akomodatif* (saling memberi dan menerima).

Qomaruddin Hidayat berpendapat bahwa kemunculan ilmu pengetahuan, ilmuwan-ilmuwan merasa kurang leluasa dengan kebenaran yang *given* atau disodorkan oleh agama, sehingga muncul seperti "pemberontakan" dan pemisahan antara ilmu pengetahuan dan agama, yang pada akhirnya melahirkan sekularisme dan humanisme di dunia Barat. Dengan kata lain, pemikiran liberal lahir

IAIN Padangsidimpuan

sebagai satu pemberontakan terhadap kungkungan alam pikiran agama, yakni pemberontakan atas nama kebebasan berpikir. Dalam konteks politik, gerakan pemikiran liberal lahir sebagai protes terhadap otoritas kekuasaan raja yang berkolaborasi dengan kekuasaan agama (Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF, 2005: 494).

Hal yang sama sesungguhnya juga terjadi di kalangan kaum Muslimin, di mana pemahaman liberalisme berkeinginan lepas dari kekuasaan kesultanan yang berkolaborasi dengan simbol-simbol keagamaan. Paham agama yang sangat memengaruhi kala itu adalah paham agama yang legalistik kurang memberikan peluang kepada pemikiran dengan corak eksploratif. Pemikiran liberal Islam mewarisi alam pikiran Yunani. Dan melalui Ibn Rusyd, pikiran-pikiran itu kemudian memengaruhi alam pikiran Barat. Hanya saja liberalisme di dunia Islam tidak sebebas liberalisme di dunia Barat ketika berhadapan dengan agama (Komaruddin Hidayat, 2005: 495). Ekspresi liberalisme Islam dalam bidang politik muncul belakangan. Indikasinya yang paling penting adalah lahirnya minat dan apresiasi terhadap paham egalitarianisme, demokrasi, dan wacana hak asasi manusia (HAM), yang mulai tampak ketika Islam bertemu dengan Barat. Karenanya ekspresi pemikiran liberal dalam politik adalah menolak formula klasik, dengan contoh ekstremnya antara lain terlihat pada 'Alî 'Abd. ar-Râziq dan Kemal Attaturk (Komaruddin Hidayat, 2005: 495).

Din Syamsuddin memaparkan dalam pemikiran politik Islam terdapat paling tidak tiga paradigma hubungan antara agama dan negara: agama dan negara tidak bisa dipisahkan (*integrated*); agama dan negara berhubungan secara simbiotik; dan paradigma sekularistik. Perbedaan-perbedaan itu terletak pada konseptualisasi yang diberikan kepada kedua istilah itu. Kendatipun Islam dipahami sebagai agama yang mencakup seluruh kehidupan manusia, tapi sumber-sumber Islam juga mengajukan pasangan istilah yang mengesankan adanya dikotomi: dunia-akhirat, agama-negara, urusan dunia-urusan agama. Perbedaan pandangan juga bersumber dari

IAIN Padangsidimpuan

perbedaan metodologis dalam memahami sumber Islam; skripturalistik dan rasionalistik, idealistik dan realistik, formalistik dan substantivistik. Tapi lepas dari perbedaan-perbedaan itu, menurut M. Din Syamsudin, ketika kekuasaan negara didominasi penguasa Muslim, proses politik kenegaraan tidak sepenuhnya memantulkan etika dan moralitas Islam (M. Din Syamsuddin, 2000: 42).

John L. Esposito dan John O. Voll menyebutkan bahwa perlu menjelajahi dan memaknai ajaran Islam yang relevan dengan perdebatan kontemporer tentang demokratisasi dan perluasan partisipasi politik rakyat. Untuk itu, perlu melacak sumber konseptual dan ideologis dalam tradisi Islam yang potensial untuk mendukung nilai-nilai demokrasi. Argumen mereka dibangun atas kasus negara-negara Muslim yang menunjukkan situasi sejarah kontemporer tidak dapat dipahami dalam kerangka monolitik, tetapi harus sebagai realitas kompleks dengan banyak segi (John L. Esposito dan John O Voll, 1996: 201-202). Musyawarah, konsensus, dan ijtihad adalah konsep-konsep yang sangat penting bagi artikulasi demokrasi Islam dalam kerangka keesaan Tuhan dan kewajiban-kewajiban manusia sebagai wakil-Nya (John L. Esposito dan John O. Voll, 1996: 30).

Nazih N. Ayubi mengungkapkan bahwa perjalanan politik Islam terdapat tarik-menarik antara permasalahan politik murni dengan keyakinan teologi. Sebagian besar aliran teologi diindikasikan terlahir dari permasalahan politik; dan pergantian pemimpin politik pada kebiasaannya selalu diwarnai isu aliran teologi. Inilah yang kemudian melahirkan "teo politik". Persoalan tidak berhenti di situ. Persoalan berikutnya, dan ini sangat elementer, adakah Islam mengenal sistem politik (Nazih N. Ayubi, 1991: 10). Menjawab pertanyaan ini memunculkan banyak persoalan baru. Kesemua persoalan tersebut, apabila disederhanakan dan disimpulkan, maka terlihat semuanya dikembalikan kepada pertanyaan besar, yaitu apakah Rasulullah saw. merupakan pimpinan politik sudah menunjuk seseorang untuk menggantikannya atau tidak? Karena itu, apabila khilafah ditunjuk merupakan bagian dari pola pemerintahan Is-

IAIN Padangsidimpuan

lam yang universal, maka sudah pasti mudah buat kita mendapati pola ini dipraktikkan di Seantero Arab yang mempunyai keterkaitan genealogis erat dengan sejarah kelahiran khilafah. Tetapi yang kejadian, justru hampir tidak ada negara-negara Timur Tengah yang mengadopsi sistem khilafah sebagai sistem Negara modern. Bahkan kebanyakan mereka beralih mengadopsi sistem republik atau republik demokratis. Hal ini mengindikasikan bahwa sistem bernegara adalah sesuatu yang bersifat evolutif dan merupakan *human construction* atau konstruksi manusia yang tidak terlalu jauh melibatkan Tuhan.

Irasionalitas mengadopsi sistem khilafah dalam konteks masa kini, sebetulnya dapat diidentifikasi lewat pelacakan *setting* dan struktur sosial suatu masyarakat. Kajian tentang sejarah pembentukan dan evolusi bentuk-bentuk pemerintahan di negara-negara Arab yang dilakukan Nazih Ayubi (1995) dalam *Overstating Arab States*, bisa dijadikan salah satu contoh. Nazih Ayubi menggunakan kerangka teori Marxisme tentang *mode of production* untuk menganalisis evolusi sistem kenegaraan di dunia Arab. Tapi yang terjadi ketika menggunakan kerangka teori tersebut, semakin jelas bahwa kegagalan dalam menjelaskan fenomena yang terjadi di Arab sana. Kerangka teori Marxisme mengidentifikasi bahwa suprastuktur negara sangat ditentukan oleh basis masyarakat. Oleh Marx, basis itu tidak lain adalah *mode of production* dan relasi antar para pemilik sarana-sarana produksi.

Orang-orang Barat, termasuk Marx melontarkan argumen, sarana produksi lebih bersifat modern. Namun kalangan orang-orang Arab praIslam, *mode of production* semacam yang digambarkan Marx tidaklah ada. Yang berlangsung adalah apa yang disebut dengan *Asiatic mode of production* (model produksi Asia), yang mana yang memiliki unsur produksinya yaitu *tribe* (suku). Yang dimiliki adalah tanah. Penguasaan unsur produksi pada akhirnya ditentukan oleh pemilikan atas tanah. Untuk membuktikan bahwa basis menentukan suprastruktur, pendekatan Marxian dapat diberlakukan di sini

IAIN Bukittinggi

sebab yang paling berpengaruh kepemilikan tanah berada di tangan suku, sehingga rangkaian kegiatan penetapan suprastruktur negara dipengaruhi seutuhnya oleh perserikatan primordial yang diperkenalkan Ibn Khaldun dengan sebutan *`ashabiyah* (fanatisme).

Dalam konteks ini, simplifikasi khilafah sebagai sistem pemerintahan yang terbaik menjadi sangat ahistoris. Dengan melihat struktur sosial di atas, khilafah tidaklah konsep Islam. Ia merupakan produk masa, di mana konsep kenegaraan didasarkan *tribe* atau puak sangat mendominasi. Lahirnya sistem khilafah adalah evolusi dari sistem dan mekanisme yang berkembang dalam tradisi masyarakat Arab pra-Islam. Sebab, ia berisikan unsur-unsur partikularistik yang tidak dapat diadopsi begitu saja pada konteks masyarakat yang mempunyai sistem sosial yang berbeda.

Hamed Enayat secara khusus menyoroti hubungan antara Islam dan demokrasi. Hamed Enayat mengemukakan bahwa dari perspektif historis keinginan berdemokrasi dalam bentuk kebebasan untuk mengutarakan pendapat, untuk berbicara, untuk berserikat dan berkumpul serta pemerintahan yang berperwakilan telah mengesan dalam pikiran kaum Muslim sebagai akibat wajar dari tujuan kemerdekaan dan kesatuan nasional. Menurut Enayat, bagi para pemikir Muslim, masalah-masalah yang ditimbulkan oleh perkembangan (soal demokrasi) ini jauh lebih rumit dibandingkan dengan masalah-masalah yang ditimbulkan nasionalisme. Jika Islam berbenturan dengan postulat-postulat demokrasi, ini disebabkan sifat umum Islam sebagai agama (Hamid Enayat, 1982: 125).

Yang terpenting dalam prinsip-prinsip itu adalah pengakuan akan martabat setiap manusia tanpa memandang kualitas-kualitasnya, pengakuan atas perlunya hukum, yaitu himpunan norma-norma yang pasti atau rasional untuk mengatur semua hubungan sosial, kesamaan semua warga negara di hadapan hukum tanpa memandang ras, suku, dan kelompok, dapat dibenarkannya keputusan-keputusan negara atas dasar persetujuan rakyat, dan tingkat toleransi yang tinggi terhadap pendapat-pendapat yang tidak kon-

IAIN Padangsidimpuan

vensional dan tidak ortodoks (Hamid Enayat, 1982: 126). Menurut Enayat, di zaman kita ini sistem pemerintahan demokratis yang manapun juga masih tetap memberlakukan diskriminasi tertentu, baik secara tersirat maupun tersurat, yang menguntungkan bagi mereka yang memberikan kesetiaan kepada sehimpunan cita-cita, norma-norma dan simbol-simbol yang membentuk pokok dari suatu konsensus yang dipradugakan apakah konsensus tersebut adalah cara hidup Amerika atau sosialisme ilmiah, atau demokrasi monarki liberal (Hamid Enayat, 1982: 128). Dengan demikian, maka belum adanya kesepakatan di kalangan para pemikir dan tokoh Islam tentang hubungan antara Islam dan demokrasi, barangkali bisa dianggap sebagai salah satu kendala bagi berjalannya proses demokratisasi di timur tengah, sekalipun tiadanya kesepakatan itu sendiri pada hakikatnya mencerminkan adanya perbedaan pendapat sebagai salah satu prasyarat demokrasi.

Dari pemaparan di atas, pengaitan agama dan negara sebenarnya susah dielakkan. Oleh karena itu, keterlibatan umat Islam dalam memformulasikan sebuah negara memerlukan mekanisme proporsional yang menjamin keberadaan dan peran masing-masing dalam konfigurasi kemajemukan. Penekanan simbol-simbol keagamaan dalam kehidupan bernegara, umpamanya akan menampilkan politisasi agama. sebagai akibatnya, agama dapat kehilangan watak profetiknya yang universal.

IAIN Padangsidimpuan

3

KONSEP KHILAFAH MUHAMMAD RASYÎD RIDHÂ DALAM PEMERINTAHAN ISLAM

IAIN Pada Negeri Lampuan

A. PEMERINTAHAN KHILAFAH DALAM ISLAM

Rasyîd Ridhâ berpandangan bahwa isu paling fundamental dalam pemikiran politik Islam adalah khilafah. Khilafah atau imamah didefinisikan sebagai kepemimpinan dan kekuasaan. Hamid Enayat, berpandangan bahwa khilafah dalam perspektif Syiah didasarkan pada aspek kekuasaan imam (*walâyah*) dan kesucian seorang imam (*`ishmah*). Adapun dalam perspektif Sunni didasarkan pada aspek konsensus elite politik (*ijmâ`*) dan pemberian legitimasi (*bai`ah*) (Hamid Enayat, 1982: 6).

Istilah *Khilâfah*, *imâmah al-`uzhmâ* atau *imârah al-mu'minîn* bermakna pemimpin pemerintahan Islam yang bertugas menjaga kemaslahatan, baik untuk kemaslahatan duniawi maupun kemaslahatan akhirat (Shalâhuddîn Muhammad an-Nawwâr, 1996: 11). Akar kata khilafah yaitu *khalafa* yang berarti menggantikan, mengikuti, datang kemudian. Kata khalifah dalam Al-Qur'an dapat kita temukan dalam QS. 2: 30 dan QS. 38: 26 yang bermakna wakil Tuhan di muka bumi (*khalîfatullâh fi al-ardh*), (Muhammad Sa'îd al -'Asymâwî, t.th.: 128) konsep *khalifatullah* berimplikasi pada makna universal, yaitu berlaku untuk setiap manusia sehingga tidak hanya

terkait dengan kepemimpinan negara atau kekuasaan politik.

Sejarah Islam mencatat bahwa kata khalifah digunakan pertama kali oleh khalifah pertama dari Khulafâ' ar-Râsyidîn, yaitu Abû Bakar. Dalam pidato pelantikannya Abû Bakar mengklaim dirinya sebagai "khalifah Rasulullah saw.", yang berarti pengganti dari Rasulullah. Secara fundamental penggunaan kata khalifah telah mengalami transformasi. Jika pada masa Abû Bakar kata khalifah berarti "pengganti Nabi Muhammad saw.", sedangkan pada masa Umayyah dan Abbasiyah kata khalifah berkembang dengan pengertian subjektif (*khalifatullah*) yaitu bahwa seorang khalifah merupakan wakil Tuhan. Hal ini dinisbatkan kepada seseorang penguasa membawa konsekuensi adanya legitimasi ketuhanan baginya dan kedaulatan Ilahi dalam kekuasaannya. Hal ini diperjelas oleh adagium tentang penguasa yang sering dijuluki dengan *zillullâh fi al-ardh* (bayang-bayang Tuhan di bumi) (Nashr Hâmid Abû Zaid, 1995: 10).

Pengukuhan penguasa sebagai wakil Tuhan (*khalifatullah*) menunjukkan legitimasi ulama politik terhadap kekuasaan. Legitimasi ini mengakibatkan kekhalifahan historis (yaitu sistem kekhalifahan yang pernah ada dalam sejarah Islam) dipersepsikan sebagai lembaga politik resmi keagamaan. Sistem khilafah menjadi sistem pemerintahan yang dianggap ideal dan sesuai dengan nilai-nilai Islam. Padahal, menurut Ibn Khaldûn, kekhalifahan sesudah masa Khulafâ' ar-Râsyidîn bukan lembaga politik keagamaan, tapi lembaga politik sekuler, karena dasar pembentukannya bukan agama tapi solidaritas kelompok ('*ashabiyyah*) ('Abd. ar-Rahmân Muhammad Ibn Khaldûn, 1981: 214). Pada masa modern dewasa ini terdapat kelompok di kalangan umat Islam yang ingin menghidupkan kembali sistem khilafah, seperti tampak pada gagasan Muhammad Rasyîd Ridhâ dengan *al-khilâfah al-`uzhmâ* (kekhalifahan agung) atau pada gerakan khilafah yang pernah muncul di India pada awal abad ke-20 dan gerakan serupa di banyak negara Islam.

Rasyîd Ridhâ yang merupakan penganut ideologi salafiyah memandang bahwa iman umat telah menyeleweng, (Maryam Jamee-

IAIN Pekalongan Digital Library

lah, 1983: 209) yang pada akhirnya akan melumpuhkan umat Islam dalam menghadapi tantangan kehidupan politik modern (Barat). Rasyîd Ridhâ juga berpandangan bahwa perlu mereformasi sistem hukum Islam dan memperbaiki pemerintahan Islam, yakni dengan membangkitkan kembali sistem kekhalifahan (Rasyîd Ridhâ, t.th.: 37, Lihat juga Hamid Enayat, t.th.: 71-72).

Rasyîd Ridhâ dan para pemikir pra-modern berpendapat bahwa kekhalifahan merupakan wajib hukumnya dan kewajiban itu didasarkan pada syariah dan konsensus (*ijmâ`*). Dengan alasan itulah eksistensi khalifah merupakan hal yang *urgent* dalam rangka penerapan syariat Islam (Rasyîd Ridhâ, t.th.: 10). Hal ini sejalan dengan pandangannya bahwa sistem pemerintahan nonkekhalifahan, tidak akan mampu menerapkan syariat Islam secara konsisten. Bahkan model kekhilafahan Khulafâ' ar-Râsyidîn merupakan bukti sejarah yang diakui oleh berbagai kalangan sejarawan dalam menjaga keberlangsungan syariat Islam (Muhammad Rasyîd Ridhâ, 1988: 237).

Untuk memperkuat pendapatnya Rasyîd Ridhâ menyamakan antara *khilâfah* (Ibn Manzhûr, 1968: 83), *imâmah* (Mohammad E. Hasim, 1987: 55) dan *imârah* (Louis Ma'luf, 1973: 192) yaitu kepala pemerintahan yang bertugas menegakkan perkara agama dan perkara dunia (Rasyîd Ridhâ, t.th.: 37). Pengertian yang senada dikemukakan oleh al-Mâwardî bahwa imamah dibentuk guna menggantikan fungsi kenabian dalam perkara memelihara agama dan mengatur dunia (Al-Mâwardî, t.th.: 5). At-Taftazânî juga memberikan definisi yang sama bahwa imamah merupakan kepemimpinan umum dalam perkara agama dan dunia (Al-Mâwardî, t.th.: 5, lihat juga J. Suyuthi Pulungan, 2002: 45). Pengertian khilafah tersebut menunjukkan adanya hubungan resiprokal antara agama dan negara, saling memerlukan dalam perkembangan masing-masing. Walaupun antara "memelihara agama" dan "mengatur dunia" merupakan dua hal yang tidak sama, akan tetapi baik perihal agama dan perihal negara atau politik tidak dapat dipisahkan.

Al-Fârûqi sejalan dengan pendapat Rasyîd Ridha. Menurutnya,

IAIN Padangsidimpuan

khilafah atau imamah merupakan prasyarat mutlak *(conditio sine qua non)* bagi tegaknya paradigma Islam di muka bumi. Ia merupakan tatanan sosial yang diperintah oleh Allah. *Al-khilâfah* adalah tatanan sosial yang aktualisasinya diperintahkan oleh Allah. Kehendak dan perintah Allah satu dan universal. Kehendak ini berlaku untuk semua manusia sebagai umat manusia karenanya negeri dan benua dan tidak membeda-bedakannya. Karena itu, Islam melihat negara sebagai kosmis dan bersifat universal (Ismâil Râjî al-Fârûqî dan Lois Lamyâ al-Fârûqî, 1986: 159).

Pendapat di atas menggambarkan paradigma pemikiran Rasyîd Ridhâ yang konservatif yang ide-idenya terikat kepada tradisi dan pemikiran ulama pra-modern. Oleh karena itu, faktor kohesinya memberikan pengaruh yang signifikan terhadap gagasannya bahwa pendirian lembaga dengan sistem khilafah hukumnya wajib syar`i. Dalam pandangannya khalifah memiliki wilayah yang luas dan bersifat internasional atau dengan kata lain kekuasaan politik yang mendunia (Suyuthi Pulungan, t.th.: 293). Implikasinya adalah bahwa di dunia Islam hanya diperkenankan satu khalifah dan tidak diperkenankan lebih dari satu khalifah berkuasa yang bertujuan menyatukan umat Islam diseluruh dunia di bawah satu kepemimpinan lembaga politik (Rasyîd Ridhâ, t.th.: 48). Hal ini sesuai dengan Hadis Nabi: "*idzâ bûyi'a li khalîfataini faqtulû al-ahad minhumâ*."

Secara historis, ungkapan khilafah muncul setelah Rasulullah saw. wafat. Ketika itu timbul persoalan di kalangan umat Islam, khususnya antara golongan Muhajirin dan Anshar. Pada mulanya mereka berbeda pendapat tentang siapa yang akan menggantikan posisi Rasulullah saw. dalam memimpin umat Islam. Ketika itu umat Islam sudah menjelma menjadi sebuah masyarakat yang teratur dan tertib dan jumlahnya sangat signifikan. Persoalan kepemimpinan masa itu dapat diatasi untuk sementara dengan terpilihnya Abû Bakar menjadi khalifah di pertemuan Saqîfah Banî Sâ`idah.

Setelah itu Abû Bakar digelari dengan khalifah Rasulullah saw. , artinya pengganti atau wakil Rasulullah saw. Bahkan ada orang

yang menggelarinya dengan khalifatullah, yaitu sebagai pengganti atau wakil Allah Swt. Tetapi, Abû Bakar tidak senang dengan gelar khalifatullah. Sehingga ketika ia dipanggil dengan gelar khalifatullah, ia pun menjawab: "saya bukan khalifatullah, saya hanyalah khalifah Rasulullah saw.." Karena pengertian penggantian itu hanya berlaku bagi yang telah tidak ada atau gaib, dan bukan berlaku bagi sesuatu yang tetap ada (Ibn Khaldûn, t.th.: 239). Allâh swt. menurut Abû Bakar adalah *baqâ'* sehingga tidak pantas untuk digantikan. Adapun Rasulullah saw. benar-benar telah wafat, oleh karena itu bisa digantikan fungsinya sebagai pemimpin umat. Setelah Abû Bakar wafat pada 634 M, ia digantikan oleh 'Umar ibn Khaththâb. Ia digelari atau dipanggil dengan khalifat(u) khalifat(i) Rasulillah yaitu dalam pengertian pengganti dari pengganti Rasulullah saw. (Syahâtah, 1977: 22). Begitu juga `Usmân ibn 'Affân dan 'Ali ibn Abî Thâlib juga digelari dengan khalifat(u) khalifat(i) Rasulillah. Oleh karena terlalu panjang dan sukar menyebut gelar tersebut, maka dipendekkan menjadi khalifah. Sehingga dengan demikian, sejak saat itu pemakaian gelar khalifah di kalangan umat Islam menjadi populer dan menjadi sebuah trendi. Artinya pengganti atau wakil Rasulullah saw. dalam memimpin umat Islam.

Pada perkembangan selanjutnya, muncul berbagai macam definisi tentang khalifah yang dikemukakan oleh para ulama dan pemimpin umat Islam. Rasyîd Ridhâ dalam bukunya *al-Khilâfah au al-Imâmah al-`Uzhmâ* sering memakai ungkapan khalifah. Menurutnya, khalifah atau imam ialah kepala negara Islam yang menyeluruh, untuk menjaga kemaslahatan agama dan dunia (Rasyîd Ridhâ, t.th.: 10). Menurut pandangan Rasyîd Ridhâ, *al-khilafah*, *al-imamâh al-`uzhmâ* atau *imârah al-mu'minîn* adalah tiga rangkaian kata yang memiliki satu pengertian dan pemahaman yakni memimpin sebuah institusi pemerintahan dengan tujuan untuk menjaga kemaslahatan agama dan mengorganisir kehidupan umat manusia (Rasyîd Ridhâ, t.th.: 10). Dari definisi ini dapat ditangkap penjelasan bahwa Rasyîd Ridhâ dengan ulama yang dikutipnya me-

IAIN Padangsidimpuan

mahami bahwa pemerintahan (negara) merupakan lembaga yang tidak dapat dipisahkan dengan agama. Agama akan menjadi subur dan terawat dengan baik manakala negara dapat menjaga dan mengelolanya dengan baik, demikian pula negara akan terhindar dari kehancuran dan pelanggaran undang-undang bila agama berfungsi sebagai landasan moral bagi penyelenggaraan negara.

Dalam pandangan Rasyîd Ridhâ, mengangkat imam dan menjadikannya pemimpin hukumnya wajib syar`ì, suatu hukum yang tidak didasarkan pada akal semata. Dasar hukum yang digunakan adalah *pertama*, *ijma'* sahabat, dasar ini menjadi pegangan karena sebagian sahabat berkumpul untuk menentukan pemimpin setelah Nabi Muhammad saw. dan tidak ikut acara pelepasan jenazah Rasulullah saw. (Rasyîd Ridhâ, t.th.: 188). *Kedua*, melaksanakan suatu kewajiban tidak akan sempurna kecuali dengan mengerjakan kewajiban yang menyertainya. *Ketiga*, tujuan mengangkat seorang pemimpin adalah mewujudkan kemasalahatan dan menyingkirkan marabahaya, karena itu hukumnya wajib berdasarkan *ijmâ`* (Abu al-A`lâ al-Maudûdî, 1989: 14).

Rasyîd Ridhâ juga kelihatannya setuju dengan pengertian khilafah yang dikemukakan al-Mâwardî; bahwa didirikannya khilafah untuk menjalankan fungsi kenabian dalam melindungi agama dan mengatur dunia. Sementara Fakhruddîn ar-Râzî, yang juga dikutip Rasyîd Ridhâ, mendefinisikan khilafah dengan tambahan mengaitkan *(qayyid)* pada kata *syakhshy* (individu) bahwa didirikannya khilafah sebagai institusi yang berfungsi mengatur kepentingan umum baik agama maupun dunia bagi setiap individu (Rasyîd Ridhâ, t.th.: 7). Secara eksplisit Rasyîd Ridhâ tidak menyebutkan khalifah sebagai pengganti atau wakil Rasulullah saw. Ia tampaknya lebih menekankan pengertian khalifah sebagai kepala pemerintahan atau kepala negara. Ia lebih menekankan pengertian khalifah sebagai pimpinan yang berfungsi sebagai kepala negara atau kepala pemerintahan Islam, yang memperhatikan dan bertanggung jawab atas kemajuan agama dan politik (Rasyîd Ridhâ, t.th.: 10).

IAIN Padangsidimpuan

Kemudian ia menjelaskan fungsi khalifah sebagai kepala negara atau kepala pemerintahan bertanggung jawab atas kemajuan agama Islam. Khalifah berkewajiban memelihara agama Islam dan penganutnya. Khalifah juga harus mempraktikkan ketentuan-ketentuan syariat Islam atas penganutnya. Khalifah bukanlah seseorang yang berkuasa mutlak terhadap agama orang lain dan bukan pula seorang yang bebas untuk membuat hukum agama. Khalifah hanyalah seorang pemelihara ketentuan-ketentuan agama dan pelaksana syariat. Kekuasaannya berjalan di atas dasar musyawarah dan tidak boleh bertindak absolut dan otoriter. Agama Islam mewajibkan khalifah untuk bertindak sesuai dengan syariat dan melarangnya menjadi seorang yang bertindak di luar ketentuan yang telah ditetapkan (Rasyîd Ridhâ, t.th.: 106).

Penjelasan Rasyîd Ridhâ di atas agaknya ditujukan kepada sultan-sultan kerajaan Usmani dan kepada orang-orang yang belum mamahami fungsi khalifah secara komprehensif. Dengan demikian pernyataan Rasyîd Ridhâ tersebut secara tidak langsung telah mengungkapkan penyelewengan-penyelewengan pemerintahan sultan-sultan kerajaan Usmani. Sultan-sultan kerajaan Usmani—yang juga berfungsi sebagai khalifah bagi umat Islam—telah melakukan kebijaksanaan yang tidak sesuai dengan ketentuan agama Islam.

Bahkan menurut keterangan yang disampaikan Dhabit Tarki Sabiq dalam bukunya yang berjudul *ar-Rajul ash-Shanam Kamal Attaturk* menjelaskan bahwa di negara Turki yang menjadi basis kerajaan Usmani ketika dikendalikan oleh sosok sekuler Kamal Attaturk, membicarakan seputar zat Allah adalah suatu yang dianggap biasa. Semua pembicaraan yang berkaitan dengan kemanusian dan kitab-kitab samawi adalah merupakan fenomena yang tidak mengherankan di kalangan masyarakat ketika itu. Namun demikian kita tidak akan pernah bisa membicarakan secara bebas dan terbuka hal-hal yang berkaitan dengan kebijakan-kebijakan yang pernah dikeluarkan oleh Musthafa Kamal Attaturk (Dhabit Tarki Sabiq, Ter. Abdul-

IAIN Padangsidimpuan

lah Abdurrahman dan Ja`far Shadiq, 2008: xi-xii). Inilah merupakan indikator akan kediktatoran pola kepemimpinan Kamal Attaturk. Menurut Kamal Attaturk sebab keterpurukan umat Islam adalah nilai dan pemikiran yang ia anggap tidak berkembang sehingga solusi satu-satunya keluar dari jurang keterpurukan tersebut membuang jauh-jauh pengaruh pemikiran menyimpang yang menyertai segala sesuatu yang datang dari Barat.

Fakta yang membuat Rasyîd Ridhâ menelaah ulang sistem kekhilafahan klasik karena kekecewaannya yang mendalam terhadap para penguasa yang mulai menunjukkan kecenderungan kebarat-baratan (Muhammad Rasyîd Ridhâ, t.th.: 187). Bahkan sultan-sultan kerajaan Usmani dalam pandangan Rasyîd Ridhâ tidak memperhatikan kemajuan agama Islam dan penganutnya. Dalam pandangan Rasyîd Ridhâ, para sultan kerajaan Usmani tidak menerapkan syariat Islam, secara murni dan konsekuen. Di samping itu pernyataan Rasyîd Ridhâ di atas juga mempertegas perbedaan yang sangat substansial antara pengertian Paus dalam agama Kristen Katolik dengan pengertian khalifah dalam sistem pemerintahan Islam.

Dalam agama Kristen Katolik, sosok Paus dipandang dan dianggap sebagai wakil Tuhan di bumi dan memerintah atas nama Tuhan dan memiliki kewenangan yang melewati kewenangan seorang ahli agama. Oleh karena itu, Paus dapat membuat ketentuan-ketentuan atas nama Tuhan dan dapat bertindak atas nama Tuhan. Adapun khalifah dalam sistem pemerintahan Islam tidak demikian. Dalam agama Islam, tidak pernah dibenarkan seseorang, apa pun jabatan dan statusnya, untuk memerintah dan berkuasa dengan mengatas namakan Tuhan (Muhammad Rasyîd Ridhâ, t.th.: 126-127). Paling tidak dari pendapat Rasyîd Ridhâ tersebut dapat ditarik kesimpulan bahwa sungguh nyata batasan wewengan kekuasaan seseorang dalam kepemimpinannya. Dalam pengertian bahwa pengangkatan seseorang menjadi pemimpin adalah merupakan perwujudan dari kehendak rakyat yang pada gilirannya ketika ia bertindak di luar garis undang-undang, hal ini bisa membuatnya dapat kehilangan

IAIN Padangsidimpuan

jabatan sekalipun ia mengatasnamakan kekuasaannya di bawah bayang-bayang Tuhan.

Hal senada diungkapkan oleh Musthafâ Hilmî dalam bukunya *Nizhâm al-Khilâfah fî al-Fikr al-Islâmî* bahwa khalifah berbeda dengan Paus dalam agama Kristen Katolik, yang memandang Paus sebagai wakil Tuhan di bumi dan memerintah atas nama Tuhan. Dalam Islam tidak pernah diberikan hak dan wewenang kepada seseorang untuk mengatasnamakan Tuhan setelah Nabi Muhammad saw. wafat. Hak dan wewenang seperti ini termasuk tidak diberikan kepada khalifah, *syaikh al-Islâm*, atau mufti atau mujtahid besar sekalipun (Mushthafâ Hilmî, t.th.: 549).

Berbeda dengan pendapat Hâzim Abdul Mu`thî ash-Sha`îdi yang menyatakan bahwa khalifah memiliki dua macam kekuasaan; yaitu kekuasaan rohani dan kekuasaan politik. Ia berpendapat bahwa khalifah sebagai kepala negara, tergabung dan terdiri dari dua kekuasaan yaitu kekuasaan agama dan kekuasaan politik. Kedua kekuasaan ini tak dapat dipisahkan dari diri seorang khalifah (Hâzim Abd. al-Mut`âl ash-Sha`îdî, 1977: 288). Hal ini bukan berarti khalifah memiliki kekuasaan ketuhanan atau berdasarkan kepada kekuasaan Tuhan. Khalifah hanyalah manusia biasa yang diberi beban atau tugas untuk memelihara agama dan urusan dunia (Hâzim Abd al-Mut`âl ash-Sha`îdî, 1977: 288). Alî Husnî al-Kharbuthlî juga berpendapat bahwa khalifah adalah pemegang kekuasaan rohani dan sekaligus juga memiliki kekuasaan politik (Ali Husni al Kharbuthli, 1976: 60). Pengertian khalifah tersebut dengan dwi fungsi kekuasaan yang dimilikinya akan memunculkan pertanyaan tentang wewenang yang ada pada khalifah untuk mencampuri urusan agama orang lain.

Dari beberapa pengertian khilafah dalam sejarah pemerintahan Islam, tidak jarang timbul kekeliruan dalam memahami fungsi khalifah sebagai pengganti Rasulullah saw. Sebab banyak definisi tentang khalifah yang menyatakannya sebagai pengganti Rasulullah. Contohnya, al-Mâwardî dalam bukunya yang berjudul *al-Ahkâm*

IAIN Pontianak Digital Library

as-Sulthâniyyah menyebutkan bahwa khalifah adalah jabatan pengganti Rasulullah saw. dalam memelihara agama dan politik yang bersifat duniawi (Al-Mawardi, 1873: 5). Dari kalangan ulama modern, Abû al-A`lâ al-Maudûdî juga mengatakan bahwa khalifah adalah pimpinan tertinggi dalam urusan agama dan dunia sebagai pengganti dari Rasulullah saw. (Abu Al-A'la al-Maududi, 1978: 38).

Dari pengertian di atas tidak dijelaskan sejauh mana pengertian khalifah yang berfungsi sebagai pengganti Rasulullah. Padahal pengertian itu harus jelas dan tegas, agar tidak menimbulkan kesalahpahaman. Pengertian khalifah sebagai pengganti atau wakil Rasulullah saw. di sini terbatas hanya dalam status dan fungsinya sebagai pemimpin umat Islam. Adapun status dan fungsi Rasulullah sebagai Rasul, tak ada seorang pun yang bisa menggantikannya.

Justru itu, dalam hal ini amat tepat definisi khalifah, seperti yang dikatakan Rasyîd Ridhâ di atas yaitu khalifah adalah kepala pemerintahan Islam yang menyeluruh (*al-jâmi`ah*) untuk menjaga kemaslahatan agama dan juga dunia (Muhammad Rasyid Ridha, 1994: 17). Pemerintahan khilafah bukanlah pemerintahan yang didasarkan kepada sistem pemerintahan teokrasi, sebagaimana anggapan sebagian orang. Untuk itu, Abû al-A`la al-Maudûdî berpendapat jika seseorang diberikan keleluasaan untuk menciptakan istilah baru, maka saya akan memakai nama sistem pemerintahan Islam ini dengan sistem *theo-democracy* yaitu pemerintahan demokratik Ilahi. Sebab, dengan sistem pemerintahan ini kaum Muslimin diberi kedaulatan rakyat secara terbatas di bawah kedaulatan Tuhan yang bersifat mutlak itu (Abu Al-A'la al-Maududi, 1978: 30).

Lembaga eksekutif menurut sistem pemerintahan ini terikat dan tergantung kepada keinginan kaum Muslimin pada umumnya yang juga mempunyai hak untuk menjatuhkannya. Segala urusan pemerintahan dan persoalan yang timbul yang tidak terdapat aturannya secara jelas dalam syariat, diatasi dengan cara kesepatakan di antara kaum Muslimin. Setiap Muslim yang mampu dan memiliki pengetahuan mendalam tentang berbagai masalah hukum Islam,

IAIN Padangsidimpuan

berhak menafsirkan aturan hukum Allah, jika penafsirannya itu dianggap perlu oleh pemerintah.

Namun dalam hal-hal yang secara eksplisit diatur dengan tegas dalam perintah-perintah Allah dan Rasul-Nya, maka tidak seorang pun di antara pemimpin umat Islam di dunia secara bersama-sama berhak mengubah ketentuan hukum tersebut, walaupun dalam batas-batas yang paling kecil. Muhammad Dhiyâuddîn ar-Rayyis yang mengusulkan suatu nama baru dalam pemerintahan Islam, yaitu pemerintahan *syûrâ* demokrasi (*al-hukûmah as-syûriyyah ad-dîmuqrâthiyyah*) yang dilandaskan kapada undang-undang Islam, atau dengan istilah yang lebih singkat "negara Islam" (*al-hukûmah al-Islâmiyyah*). Karena menurutnya, khilafah adalah bagian integral dengan agama dengan dalil *ijmâ`*. *Ijmâ`* dalam pandangan Dhiyâuddîn ar-Rayyis merupakan dasar penetapan hukum ketiga setelah Al-Qur'an dan Sunnah. *Ijmâ`* sahabat menempati posisi paling teratas, karena dianggap sebagai orang terdekat dengan kehidupan Rasulullah. Pendapatnya dilandaskan kepada pendapat Imâm Juwainî, Ibn Khaldun, Imâm asy-Syahrastâni yang menyatakan posisi terpenting dari *ijmâ`* sahabat (Muhammad Dhiyauddin ar-Rayyis, 1976: 248). Pendapat Dhiyâuddîn ar-Rayyis tersebut sebagai *counter* terhadap pendapat 'Alî 'Abd. ar-Râziq yang menyatakan bahwa khilafah tidak ada kaitannya dengan agama Islam apalagi dengan alasan khilafah didirikan untuk tujuan memelihara agama. Pesimisme 'Alî 'Abd. ar-Râziq terletak pada fenomena khilafah yang selalu menunjukkan dimensi kekuatan dan peperangan (Muhammad Dhiyauddin ar-Rayyis, 1976: 250).

Sepertinya apa yang diungkapkan oleh Dhiyâuddîn ar-Rayyis, pernah dilontarkan oleh Muhammad Rasyîd Ridhâ satu abad yang lalu. Dalam analisis penulis, obesesi dan usulan pendirian kembali institusi khilafah merupakan refleksi pemikiran Rasyîd Ridhâ yang muncul seketika. Rasyîd Ridhâ menyaksikan secara langsung penghapusan institusi khilafah untuk pertama kalinya. Di samping ide pendirian khilafah, ia juga tidak menafikan sistem pemerin-

IAIN Padangsidimpuan

tahan modern seperti pemerintahan Republik. Pada pendahuluan bukunya, ia menyebutkan bahwa Islam adalah petunjuk spiritual (*hidâyah rûhiyyah*) dan sistem sosial politik yang bertata negara (*siyâsah ijtimâ`iyyah madaniyya*h). Ia menandaskan bahwa sistem pemerintahan Islam adalah kekuasaan berada di tangan umat, pemberlakuan musyawarah dan pemerintahannya adalah seperti pemerintahan Republik (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 5).

Muhammad Sa'îd al-'Asymâwî menyatakan bahwa terdapat dua model pemerintahan, *al-hukûmah al-madaniyyah* dan *al-hukûmah ad-dîniyyah*. Menurut Asymâwî, *hukumah madaniyyah* atau *nizhâm al-hukm al-madanî* adalah sistem yang dibangun secara bersama di atas prinsip-prinsip agama. *Al-hukûmah ad-dîniyyah* sistemnya adalah ajaran agama itu sendiri (Muhammad Said al-Asymawi, 1996: 33). Perbedaannya, dalam *al-hukûmah al-madaniyyah* pemimpinnya tidak luput dari dosa dan tidak *ma`shûm*, sementara dalam *al-hukûmah al-dîniyyah* pemimpinnya *ma`shûm* (Muhammad Said al-Asymawi, 1996: 34). Hal inilah yang menjadi kritikan tajam Muhammad Sa'îd al-'Asymâwî yang menyatakan bahwa pada dasarnya khilafah Islamiyah adalah *nizhâm al-hukm al-madanî*, karena hal tersebut hasil kreativitas manusia yang tidak ada perintahnya dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Akan tetapi dalam perjalanan selanjutnya, sistem ini telah bergeser maknanya menjadi *al-hukûmah ad-dîniyyah* (Muhammad Said al-Asymawi, 1996: 34).

Bahkan ungkapan yang menyatakan bahwa khilafah Islamiyah masa lampau dapat menyatukan umat Islam di seluruh dunia adalah ungkapan yang tidak sesuai dengan fakta. Karena dalam pandangannya, dalam waktu yang bersamaan, ada tiga kekuatan khilafah, khilafah Abbasiyah di Baghdad, khilafah Fathimiyyah di Mesir dan khilafah Umawiyah di Andalus. Setelah masa Khalifah Usmân ibn`Affan, ada dua khalifah yang berkuasa, 'Alî ibn Abî Thâlib dan Mu'âwiyah ibn Abî Sufyân. Pada permulaan khilafah Umawiyah, terdapat juga dalam waktu yang bersamaan khilafah yang bertempat di Mekkah dipimpin oleh Abdullah ibn Zubair. Fakta

IAIN Pekalongan Repository

inilah yang membuat 'Asymâwî tidak sepakat dengan paparan sejarah tentang prestasi yang berlebihan tentang model pemerintahan khilafah (Muhammad Said al-Asymawi, 1996: 39). Tetapi pernyataan ini segera dijawab oleh Muhammad Imârah yang berpendapat bahwa adanya berbagai bentuk pemerintahan khilafah di berbagai wilayah, tidak berarti umat Islam terpecah-pecah (Muhammad Imarah, 1995: 129).

Dari keterangan di atas, besar dugaan penulis bahwa sepertinya Rasyîd Ridhâ menginginkan sebuah sistem yang relevan dengan kondisi umat Islam, yaitu sistem negara Republik yang demokratis. Hal ini dapat disimpulkan dari ide perlunya menggunakan ijtihad dalam menentukan format negara yang sesuai dengan kondisi umat Islam. Bahkan dalam majallah *al-Manâr*, ia menafsirkan surah *an-Nur* (24) ayat 55:

وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَااسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَايُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُوْلَائِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

dengan penafsiran bahwa umat Islam membutuhkan pemerintahan perwakilan (*al-hukûmah an-niyâbiyyah*). Ia mengakui bahwa umat Islam saat ini membutuhkan sebuah format negara Republik dengan sistem perwakilan (Muhammad Rasyid Ridha, 1315: 906). Dari ide inilah Rasyîd Ridhâ tidak sepakat dengan sistem pemerintahan agama (*as-sulthah ad-dîniyyah*) dengan dalil Nabi Muhammad saw. sendiri tidak jarang melakukan konsultasi dan meminta pendapat para sahabat untuk menyelesaikan beberapa perkara (Muhammad Rasyid Ridha, 1315: 848). Sama halnya dengan pandangan gurunya Muhammad Abduh yang menyatakan bahwa tidak ada pemerintahan Ilahi dalam Islam. Islam memiliki tatanan pemerintahan tata negara dengan tugas-tugas keagamaan, bukan pemerintahan agama (السلطة مدنيّة وظيفتها دينيّة، و ليست دينيّة بطابع مدنيّ). Menurutnya, kedudukan syaikh, *qâdhî* atau mufti hanya sebatas memberikan arahan (*irsyâd*

IAIN Padangsidimpuan

dan *taujîh*) kepada masyarakat. Tidak ada kekuasaan Ilahi dalam diri para tokoh agama untuk menguasai keimanan seseorang (Hurriyah Taufiq Mujahid, 1986: 535).

Argumen ini diperkuat tatkala Muhammad Rasyîd Ridhâ berpendapat antara *syûrâ* dan demokrasi tidak berbeda secara substantif. Rasyîd Ridhâ menyatakan antara *syûrâ* dan demokrasi secara substansial tidak berbeda. Argumen ini dibangun ketika demokrasi didefinisikan sebagai gambaran dari kekuatan rakyat, maka hal tersebut tidak asing bagi *syûrâ*. Karena *syûrâ* itu sendiri mengedepankan prinsip persamaan dan menghilangkan perbedaan kelas dan strata sosial dalam masyarakat. Bahkan Rasyîd Ridhâ menyatakan bahwa demokrasi yang sebenarnya hanya pernah terjadi di kalangan Islam (*al-dîmuqrâthiyyah al-haqîqiyyah lâ tatsbutu illâ li al-Islâm*) (Muhammad Rasyid Ridha, 1983: 109-110). Hal ini dapat dilihat dari sejarah kepemimpinan masa Khulafâ' ar-Râsyidîn yang membangun tatanan masyarakat yang tertib menekankan aspek keberpihakan kepada rakyat seperti halnya dalam sistem negara Republik demokratis dalam terminologi modern (Muhammad Rasyid Ridha, 1983: 237-238).

Eksistensi *syûrâ* itu sendiri telah menghapus kelas sosial masyarakat, mengikat penguasa dengan undang-undang. Melalui proses musyawarah, terpilih seorang pemimpin negara Republik sebagai bentuk dari aspirasi dan refresentasi umat. Berdasarkan hal ini, berarti khilafah adalah *niyâbah* (institusi /lembaga perwakilan) dan khalifah adalah *nâib* (yang mewakili) (Ali Muhammad Lagha, 1983: 102-103). Indikasi inilah menurut Rasyîd Ridhâ yang membuktikan antara *syûrâ* dan demokrasi tidak selalu bertentangan. Hanya saja yang terpenting menurut Rasyîd Ridhâ adalah *taufîq* (penggabungan) antara prinsip-prinsip *syûrâ* dan prinsip-prinsip demokrasi. Hal ini sesuai dengan pendapat Fahmi Huwaidi bahwa penggabungan antara *syûrâ* dan demokrasi merupakan bagian dari persoalan dunia yang tidak terelakkan (Fahmi Huwaidi, 1993: 5). Karena hal tersebut dianggap sebagai sistem paling relevan di zaman modern ini.

IAIN Padangsidimpuan

Ini mungkin terlihat paradoks. Namun bisa dipahami karena Rasyîd Ridhâ hidup di zaman ketika situasi politik menuntut pendekatan berbeda; ketika Islam bukan faktor dominan setelah Perang Dunia I. Komitmennya yang kuat pada Islam memaksanya mempertahankan Islam melawan kelompok berorientasi modernis sekular yang cenderung pada westernisasi. Walaupun awalnya ia termasuk salah seorang dari lingkaran intelektual reformis, ia dalam perkembangan selanjutnya menjadi seorang ideolog yang terikat pada idealisme tradisional daripada semangat reformis praktis.

B. MEKANISME PENGANGKATAN KHALIFAH

Isu pengangkatan pemimpin suatu negara dalam teori politik Islam, pada hakikatnya dianggap sebagai isu yang paling mendasar. Hal ini mungkin karena status kepala negara sangat penting bagi kelangsungan suatu pemerintahan (negara). Menurut Syahrastânî, isu pengangkatan pemimpin nasional biasanya berujung pada perpecahan Islam menjadi beberapa kelompok. Selain konsep politik Islam yang inheren, yaitu dalam Al-Qur'an dan as-Sunnah, masalah pertama lahirnya pemikiran politik Islam dimulai setelah berakhirnya masa perkembangan Al-Qur'an ketika umat Islam dihadapkan kepada masalah suksesi setelah wafatnya Rasulullah saw. pada tahun 632 M.

Persoalan kepemimpinan merupakan issu yang pertama muncul setelah Nabi Muhammad saw. Wafat. Pertemuan terbatas di Saqîfah Banî Sâ`idah mendelegasikan kepemimpinan kepada Abû Bakar sebagai pengganti Nabi Muhammad saw. dengan argumen ia sahabat dekat Nabi yang dipilih mendampinginya hijrah dari Mekkah ke Madinah, ia mertua Nabi Muhammad saw. dan kerap kali menggantikannya sebagai imam dalam shalat. Indikator ini oleh sebagian umat Islam menganggap bahwa Abu Bakar memiliki kompetensi sebagai pengganti kepemimpinan Nabi Muhammad saw. setelah beliau meninggal.

IAIN Padangsidimpuan

Melambangkan kompetensi Abû Bakar untuk menjadi pemimpin umat setelah Nabi wafat (Muhammad Salim al-Awwa', 1989: 104). Suksesi khalifah dikategorikan ke dalam dua pola, yaitu suksesi berdasarkan *nash* atau wasiat dan pengangkatan berdasarkan *syûrâ* atau pemilihan. Pola pertama dianut oleh kaum Syiah dan pola kedua diperaktekkan oleh kelompok Sunni. Menurut kelompok Syiah, pemimpin negara harus diangkat berdasarkan *nash* atau wasiat. Golongan Sunni memandang Hadis-Hadis tersebut tidak mutawatir sehingga tidak memadai untuk dijadikan dalil. Menurut golongan Sunni, pengangkatan kepala negara itu harus berdasarkan kepada pilihan umat atau yang lazim disebut dengan *syûrâ* (Abu Zahrah, t.tp.: 93). Alasannya adalah: *Pertama*, karena tidak adanya *nash qath`i* tentang siapa pengganti Nabi sebagai pemimpin selanjutnya. *Kedua*, untuk menentukan pemimpin, maka mekanismenya melalui musyawarah (Abu Zahrah, t.tp.: 93). Secara lebih rinci Abû Zahrah menjelaskan bahwa kalangan jumhur ahl al-Sunnah sepakat bahwa pelaksanaan *syûrâ* dalam pengangkatan kepala negara dapat ditempuh melalui tiga cara: *Pertama*, melalui pemilihan bebas yang dilaksanakan melalui musyawarah, tanpa ada pengangkatan atau penunjukan seseorang; *kedua*, pengangkatan atau penunjukan dari khalifah yang berkuasa terhadap seseorang yang bukan tergolong kerabat; *ketiga*, pengangkatan atau penunjukan oleh khalifah yang berkuasa terhadap beberapa orang, tiga atau lebih yang merupakan tokoh-tokoh terkemuka dalam masyarakat untuk selanjutnya dipilih salah satunya menjadi kepala negara (Abu Zahrah, t.tp.: 93).

Menurut Rasyîd Ridhâ, cara pengangkatan khalifah masa lalu adalah dengan cara penunjukan oleh khalifah yang sedang memerintah sebelumnya (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 33). Cara seperti ini ada dua macam, yaitu *pertama*, penunjukan kepada satu orang; *kedua*, penunjukan kepada sejumlah orang atau sekelompok orang oleh khalifah yang sedang memerintah. Jadi, ia memberikan otoritas dan wewenang yang besar kepada khalifah yang sedang memerintah, untuk menentukan calon penggantinya. Dalam hal

IAIN Pekalongan Library

ini Rasyîd Ridhâ menjelaskan beberapa mekanisme dan ketentuan-ketentuannya yang berkaitan dengan pengangkatan khalifah.

1. Mekanisme Penunjukan Khalifah (Istikhlâf)

Dalam karyanya, Rasyîd Ridhâ menyoroti penunjukan langsung Khalifah. Jika seorang khalifah yang berkuasa ingin menunjuk seorang khalifah sebagai penggantinya, maka calon khalifah tersebut harus memenuhi semua syarat untuk menjadi calon khalifah. Demikian pula, khalifah yang menunjuk penggantinya harus memenuhi syarat-syarat yang tidak membatalkan status kekhalifahannya. Hal ini sesuai dengan pandangan Rasyîd Ridhâ bahwa pencalonan calon khalifah tidak akan sah kecuali pilihan tersebut dilakukan oleh orang yang berhak menjadi khalifah yang memenuhi syarat-syarat yang ditetapkan, baik yang menunjuk maupun yang ditunjuk (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 33).

Menurut Rasyîd Ridhâ, ia masih menekankan syarat khalifah ketika mengangkat khalifah. Tiga syarat utama Rasyîd Ridhâ (*al-`adâlah, al-kafâ'ah* dan *al-Quraisyiyyah*) merupakan syarat yang harus mendapat perhatian khusus. Oleh karena itu, keturunan suku Quraisy menjadi pilihan khalifah, karena menurutnya, kondisi keturunan suku Quraisy merupakan syarat yang sangat penting. Sebab, menurut Rasyîd Ridhâ, kondisi ini berdasarkan Nash. Khalifah dapat dijabat oleh suku lain jika tidak ditemukan calon khalifah dari suku Qurais. Karena dari sudut pandangnya, kasus tersebut adalah keadaan darurat (*adh-dharûrah, wa adh-dharûrât tuqaddaru biqadarihâ*).

Dalam analisis penulis, konsep Rasyîd Ridhâ, mengangkat seorang khalifah masih erat kaitannya dengan pandangannya tentang syarat khalifah. Oleh karena itu, dalam pandangan Rasyîd Ridhâ, cara pengangkatan khalifah melalui penunjukan langsung mirip dengan sistem suksesi mahkota dalam sistem kerajaan. Bedanya, dalam sistem kerajaan, kedudukan raja atau kepala negara diwariskan kepada keturunan yang lebih dekat dengan raja yang

IAIN Padangsidimpuan

berkuasa, seperti anak atau kerabat. Sementara itu, dalam sistem khalifah menurut Rasyîd Ridhâ, kedudukan khalifah diwarisi dari hanya dari keturunan suku Quraisy. Namun, kecenderungannya terhadap persoalan ini ditutupi oleh Rasyîd Ridhâ dengan lebih memprioritaskan ketentuan ataupun syarat-syarat kekhalifahan sebagai calon yang mewarisi kekhalifahan yang berkuasa.

Untuk itu, Rasyid Ridha menentang metode yang digunakan Mu'awiyah bin Abi Sufyan ketika mengadopsi anaknya Yazid. Menurutnya, Yazid Ibn Muawiyah tidak memiliki semua kualifikasi khalifah. Bahkan Yazid termasuk dalam kategori *fâsiq* dan *fâjir*. Menurut Rasyîd Ridha, model pengangkatan khalifah melalui pengangkatan ini (*istikhlâf*) mirip atau berdasarkan metode pengangkatan "Umar ibn al-Khathâb". Alasan untuk ini adalah bahwa 'Umar ibn al-Khaththâb adalah orang yang memenuhi persyaratan Khalifah. Serupa dengan khalifah Abû Bakar, ia juga seorang khalifah yang masih memiliki persyaratan khalifah.

2. Penunjukan Khalifah Berdasarkan Musyawarah (al-Ihktiyâr asy-Syûrâ)

Rasyîd Ridhâ juga menerangkan tentang ketentuan yang berkaitan dengan cara penunjukan khalifah melalui proses musyawarah. Menurutnya apabila seorang khalifah yang sedang memerintah ingin menunjuk khalifah penggantinya, maka dilaksanakan dengan cara bermusyawarah dan bagi peserta musyawarah tidak dibenarkan menolak hasil musyawarah (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 36). Musyawarah harus dilakukan oleh orang-orang yang ditunjuk khalifah. Musyawarah harus memilih salah seorang di antara mereka yang berkompeten untuk menjadi khalifah. Hasil dari musyawarah harus dijalankan sepenuhnya dan tidak boleh ditolak. Cara kedua ini menurut Rasyîd Ridhâ pada dasarnya adalah seperti yang pernah dilakukan oleh 'Umar ibn al-Khaththâb untuk menentukan pemimpin selanjutnya (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 36). Dalam hal ini khalifah 'Umar ibn al-Khaththâb telah menunjuk 'Ali ibn

IAIN Padangsidimpuan

Abî Thâlib, 'Utsmân ibn 'Affân, Thalhah ibn 'Ubaidillâh, Zubir ibn 'Awwâm, Sa'îd ibn Abî Waqqâs dan 'Abd. ar-Rahmân Ibn `Auf untuk bermusyawarah. Hasil musyawarah mereka harus menetapkan salah seorang di antara mereka menjadi calon pengganti khalifah dan terpilihlah Utsmân ibn 'Affân sebagai khalifah yang menggantikan 'Umar ibn al-Khaththâb.

Lain halnya dengan Abû Zaid Syalabî yang berpendapat bahwa pengangkatan Utsmân ibn 'Affân dengan cara *al-ikhtiyâr al-syûrâ* (Abu Zaid Syalabi, 1964: 83). Hal ini dapat saja dimaksudkan bahwa cara pengangkatan khalifah tersebut dilakukan melalui pemilihan yang didasarkan melalui proses musyawarah. Agaknya apa yang dikemukakan oleh Rasyîd Ridhâ dan Abû Zaid Syalabî melalui fakta sejarah yang pernah diterapkan oleh para Khulafâ' ar-Râsyidîn merupakan sesuatu yang dianggap ide cemerlang. Rasyîd Ridhâ berkeinginan agar pengambilan keputusan melalui musyawarah para elite bisa menghasilkan keputusan yang dapat mencegah friksi di antara kalangan umat. Bahkan pendapat Muhammad Rasyîd Ridhâ tersebut bercorak demokratis. Karena, pada hakikatnya, khalifah yang menunjuk calon penggantinya terikat dengan pengakuan dan otoritas *ahl al-hall wa al-'aqd*. Pengakuan menurutnya merupakan cerminan dari kerelaan umat atas pengangkatan seorang sebagai khalifah.

Pengakuan, kerelaan dan keridaan umat juga representasi dari pendapat Muhammad Yûsuf Mûsâ. Dalam bukunya *Nizhâm al-Hukm fî al-Islâm*, ia mengungkapkan bahwa sesuatu yang prinsipil dalam pengangkatan khalifah adalah kerelaan umat kepada calon khalifah yang akan diangkat. Cara seperti ini pernah berlangsung di era al-Khulafâ' ar-Râsyidûn, di mana penunjukan khalifah yang sedang memerintah atas seseorang yang dipandangnya pantas untuk menduduki jabatan tersebut, statusnya tidak lebih dari sebatas kandidat. Jika umat memberikan respon positif dengan calon yang akan diangkat, maka dilakukanlah baiat. Tetapi, jika umat tidak memberikan respons positif atau tidak setuju dengan calon khali-

IAIN Padangsidimpuan

fah yang akan diangkat, maka umat boleh beralih kepada calon khalifah berikutnya (Muhammad Yusuf Musa, 1963: 120). Pernyataan Muhammad Yûsuf Mûsâ tersebut menggambarkan adanya legitimasi kekuasaan yang kuat dari *ahl al-hall wa al-'aqd* atau umat secara keseluruhan dalam proses pengangkatan khalifah, atau dengan kata lain, khalifah tidak memiliki otoritas penuh dalam penunjukan calon khalifah penggantinya.

Atas dasar inilah Rasyîd Ridhâ sangat tidak sepakat dengan tindakan dan kebijakan Mu'âwiyah ibn Abî Sufyân yang mengangkat anaknya Yazîd menjadi khalifah, karena dianggapnya tidak ada pengakuan dari *ahl al-hall wa al-'aqd.* Mu'âwiyah telah mengubah mekanisme pergantian khalifah dari legitimasi *ahl al-hall wa al-'aqd* ke sistem warisan kekuasaan. Sikap Rasyîd Ridhâ ini tecermin dari sikap skeptisnya terhadap fakta sejarah ketika penunjukan Mu'âwiyah atas anaknya Yazîd yang dianggap tidak pantas untuk menduduki jabatan pemimpin atau khalifah, bahkan ia dikategorikan sebagai sosok yang amoral sebagai seorang pemimpin (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 43).

3. Ketentuan tentang Ambisi Kekuasaan (Thâlib al-Imârah)

Ketentuan yang berkaitan dengan ambisi kekuasaan dengan meminta jabatan tertentu atau bahkan jabatan sebagai seorang khalifah menurut pandangan Rasyîd Ridhâ adalah cara yang tidak pernah dibenarkan oleh ajaran agama Islam. Menurut pendapatnya bahwa orang yang dapat dengan sendirinya untuk mencalonkan dirinya demi mencapai sebuah jabatan khalifah adalah tindakan yang yang tidak dibenarkan oleh agama tentang keabsahannya. Karena seorang yang datang dengan mencalokan diri untuk dipilih menjadi khalifah, merupakan nuktah awal terjadinya kekacauan umat dan sosial kemasyarakatan. Ketika jabatan diserahkan kepada orang yang mencalonkan diri sebagai khalifah, maka orientasi kepemimpinannya cenderung hedonis dan bahkan otoriter dalam mempertahankan jabatannya (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 35).

IAIN Padangsidimpuan

Pendapat Rasyîd Ridhâ tersebut dilandaskan teks Hadis Rasûl Allâh Muhammad, "*thâlib al-walâyah lâ yuwallâ*" yaitu orang meminta jabatan, maka tidak pantas untuk dijadikan sebagai pemimpin (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 35).

4. Pihak yang Berwenang dalam Memilih Khalifah (Ahl al-Ikhtiyâr)

Dalam pandangan Rasyîd Ridhâ, para ulama *ahl as-Sunnah* sepakat bahwa memilih khalifah hukumnya adalah *fardh kifâyah*. Adapun pihak yang berwenang dalam mengangkat khalifah adalah *ahl al-hall wa al-'aqd*. Hal ini didasarkan kepada praktik pengangkatan khalifah pada era al-Khulafâ' ar-Râsyidûn yang dilakukan oleh para aristokrat (para elite sahabat) dalam mengangkat khalifah. Hanya saja, musyawarah menjadi mekanisme penting yang dilakukan oleh para sahabat dalam menentukan khalifah (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 11).

Dinamika yang timbul di era sekarang ini adalah siapakah orang-orang yang akan diposisikan sebagai anggota *ahl al-hall wa al-'aqd*? Dalam pandangan Rasyîd Ridhâ, orang-orang yang akan diposisikan sebagai anggota *ahl al-hall wa al-'aqd* adalah orang-orang yang dipandang cakap dan memiliki akuntabilitas yang cukup. Menurut ulama fikih, *ahl al-hall wa al-'aqd* diartikan dengan orang-orang yang mempunyai wewenang untuk melonggarkan dan mengikat. Istilah ini dirumuskan ulama fikih untuk sebutan bagi orang-orang yang bertindak sebagai wakil umat untuk menyuarakan aspirasi mereka (Muhammad Dhiyauddin ar-Rayyis, 1976: 167-168). Tugasnya antara lain memilih khalifah sebagai kepala negara secara langsung. Karena itu, *ahl al-hall wa al-'aqd* juga disebut al-Mâwardî sebagai *ahl al-ikhtiyâr* (golongan yang berhak memilih) (al-Mawardi, 1973: 5).

Paradigma yang digunakan ulama dalam merumuskan *ahl al-hall al-'aqd* didasarkan pada sistem pemilihan empat khalifah pertama yang dilaksanakan oleh para tokoh sahabat yang mewakili dua golongan, Anshar da Muhajirin. Mereka ini oleh ulama Fiqh diklaim

IAIN Padangsidimpuan

sebagai *ahl al-hall wa al-'aqd* yang bertindak sebagai wakil umat (al-Mawardi, 1973: 5). Walaupun sesungguhnya pemilihan Abû Bakar dan Ali bersifat spontanitas atas dasar tanggung jawab umum terhadap kelangsungan keutuhan umat dan agama, namun selanjutnya kedua tokoh itu mendapat legitimasi dari umat. Bertolak dari uraian tersebut dapat dikatakan bahwa *ahl al-hall wa al-'aqd* merupakan suatu lembaga pemilih. Orang-orangnya berkedudukan sebagai wakil-wakil rakyat yang salah satu tugasnya memilih khalifah atau kepala negara. Ini menunjukkan bahwa sistem pemerintahan khilafah dalam perspektif pemikiran ulama fikih, dan kecenderungan umat Islam generasi pertama dalam sejarah, adalah secara tidak langsung atau melalui perwakilan.

Pernyataan ulama fikih yang menyebut *ahl al-hall al-'aqd* sebagai kumpulan orang yang mempunyai legalitas kepercayaan masyarakat (rakyat), kelihatannya masih abstrak. Belum dijelaskan secara jelas kelompok-kelompok sosial yang mana yang dapat dikategorikan sebagai *ahl al-hall wa al-'aqd.* Apa kualifikasinya, bagaimana hubungannya dengan rakyat dan mekanisme apa yang digunakan untuk memperoleh kedudukan terhormat itu. Rasyîd Ridhâ menjelaskan lebih konkret kelompok sosial yang perlu didudukkan ke dalam posisi *ahl al-hall wa al-'aqd,* yaitu mereka yang mendapat legalitas kepercayaan masyarakat (umat) terdiri dari para ulama, para pemimpin militer, para pemimpin pekerja untuk kemaslahatan publik seperti pedagang, tukang, petani, para pemimpin politik dan para tokoh wartawan (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 187).

Siapa yang sebenarnya Rasyîd Ridhâ maksudkan dengan *ahl al-hall wa al-'aqd* merupakan kategori yang problematis. Bisa jadi yang dimaksud Rasyîd Ridhâ adalah para pemimpin komunitas setempat yang diakui, yang keputusan-keputusannya secara otomotis dihormati. Pengertian ini merupakan salah satu makna tradisional dari istilah itu. Dia kadang-kadang merujuk kepada ulama yang mampu menggunakan ijtihad dengan kata lain, para mujtahid. Salah satu ambisi Rasyîd Ridhâ adalah mendirikan sebuah perguruan untuk

IAIN Bukittinggi

mendidik para ahli agama semacam itu. Dengan ungkapan yang berbeda, ia ingin memperbarui struktur dan praktik agama untuk menerapkan nilai-nilai tradisional secara lebih efektif di dunia modern. Pandangan konstitusionalnya menyediakan ruang bagi partisipasi langsung para ulama, atau setidaknya yang berpendidikan lebih baik di antara mereka, dalam kepemimpinan sosial dan politik (Antony Blac, 2006: 568). Dalam sistem pemerintahan modern, pengertian *ahl al-hall wa al-'aqd* sama halnya dengan posisi Dewan Perwakilan Rakyat dalam pemerintahan demokrasi. Hal inilah yang menjadikan Rasyîd Ridhâ terkadang menyamakan *syûrâ* dengan demokrasi (Muhammad Ali Lagha, 1983: 106).

Cakupan *ahl al-hall wa al-'aqd* tersebut sangat luas mencerminkan perwakilan dari berbagai unsur (komponen) masyarakat. Ditambah dengan *ulû al-'amr* sebagai pemegang kekuasaan. Kedua kekuasaan, baik *ahl al-hall wa al-'aqd* maupun *ulû al-'amr* bekerja sama dalam arti masing-masing menjalankan fungsinya. *Ahl al-hall wa al-'aqd* bertugas merumuskan kebijakan dan mengawasi jalannya pemerintahan, sedangkan *ulû al-'amr* bertugas menjalankan kebijakan itu dalam roda pemerintahannya. Inilah yang menurut Rasyîd Ridhâ merupakan gabungan kekuatan yang menggambarkan antara kekuasaan umat dan kekuatan jamaah (*sulthah al-ummah wa ma`na al-jamâ`ah*) (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 13).

Maksud gabungan antara kedua kekuasaan itu tidak berarti kekompakan yang saling menoleransi penyimpangan. Gabungan antara dua kutub kekuatan itu mengandung arti sikap terbuka kekuasaan pemerintah *(sulthah at-tanfîdz)* dalam menerima pengawasan intensif dari kekuasaan legislatif *(murâqabah al-munfidz).* Dari kerja sama demikian diharapkan roda pemerintahan secara efektif dapat menjalankan program dalam memenuhi kemashlahatan umum (*al-mashlahah al-`ammah*) dan menghilangkan bahaya publik (*al-mafsadah al-`âmmah*).

Pola kekuasaan umat semacam ini, menurut Rasyîd Ridhâ, pernah dipraktikkan oleh para sahabat al-Khulafâ' al-Râsyidûn yang

MIN Padangsidimpuan

mengandalkan kekuasaan umat melalui pengawasan dan musyawarah oleh *ahl al-hall wa al-'aqd.* Bahkan Abû Bakar di awal pelantikan kepala pemerintahan menawarkan diri untuk selalu dikoreksi (kontrol) oleh rakyatnya bila di suatu saat kepemimpinannya melakukan penyimpangan (melanggar undang-undang syariah). Hal ini terefleksikan dalam pernyataan Abû Bakar bahwa perlunya pengawasan yang cukup terhadap pemimpin yang berkuasa. Ia menandaskan bahwa jika ia telah memimpin dan ternyata dalam kepemimpinannya tidak berjalan lurus, ia bermohon untuk dikoreksi, dan ketika dalam kepemimpinannya berjalan baik ia bermohon untuk mengikutinya (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 14). Begitu juga 'Umar ibn al-Khaththab, 'Utsmân ibn 'Affân (Muhammad Dhiyauddin ar-Rayyis, 1976: 190).

Dalam pandangan Rasyîd Ridhâ, kaum Muslimin belakangan telah memandang sebelah mata terhadap sistem khilafah dan menggantinya ke dalam sistem pemerintahan kerajaan yang menekankan kepentingan *'ashabiyyah* dan sistem waris kerajaan. Pemerintahan tidak lagi berjalan berdasarkan undang-undang syara` yang diangkat dan diawasi oleh *ahl al-hall wa al-'aqd* melalui musyawarah. Akan tetapi, pemerintahan kemudian berjalan dalam karakter kerajaan *(ila thabî`ah al-mulk),* yaitu dengan dua ciri has; pertama dengan pergantian kepemimpinan langsung diwariskan ke sanak familinya secara turun-temurun, dan kedua berciri *'ashabiyyah.* Akibatnya, menurut Rasyîd Ridhâ, umat manusia pada saat itu lebih banyak terperangkap ke dalam dua hal yang amat buruk itu. Perkembangan selanjutnya, secara internal pemerintahan mengalami pertumpahan darah. Sementara di luar pun ada yang menginginkan kembali ke jalan petunjuk Islam yang agung (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 134).

Kondisi demikian dinilai Rasyîd Ridhâ sebagai peristiwa yang amat buruk yang mengabaikan kemashlahatan besar. Sebenarnya yang diharapkan akan menggalakkan pemerintahan khilafah adalah Sultan Abdul Hamid pada masa pemeritahan Turki Usmani. Na-

IAIN Pekalongan Digital Library

mun sikapnya yang otoriter dengan mengabaikan undang-undang syariah, kehancuran pun terjadi. Apalagi setelah kedatangan pemerintahan yang sekuler di bawah kepemimpinan Musthafa Kamal Attaturk semakin membumihanguskan sistem khilafah Islamiyyah. Oleh karena itu, kondisi pemerintahan Islam yang sudah berada dalam wabah bencana besar, obatnya menurut Rasyîd Ridhâ adalah membangun (menegakkan) kepemimpinan (*ihya' manshab al-imama*h) yang memfungsikan *ahl al-hall wa al-'aqd* yang mendapat legalitas kepercayaan masyarakat untuk menegakkan hukum Islam yang benar. Yaitu hukum yang paling baik buat kaum Muslim maupun umat manusia pada umumnya.

Dalam hukum Islam, antara keadilan dan persamaan (egaliter) menyatu dan selalu bergandengan satu sama lain, memelihara kepentingan publik, mencegah kerusakan, dan melindungi kaum tertindas (kaum lemah). Semua itu, demikian Rasyîd Ridhâ, merupakan misi pemerintahan di bawah naungan hukum Islam dalam upaya menanggulangi bahaya masyarakat dari pemerintahan materialistis yang akan membawa mayoritas masyarakat ke dalam filsafat kekacauan. Untuk mencapai ke arah itu, menurut Rasyîd Ridhâ, tidak ada pilihan lain kecuali dengan mendirikan pemerintahan sistem khilafah Islamiyah. Dengan demikian menjadi tugas dan kewajiban para pembaharu Islam untuk menjelaskan bentuk pemerintahan Islam yang sangat cocok dengan perkembangan zaman ini, dan bahkan sangat berbeda dengan undang-undang apa pun di segala zaman. Kemudian berusaha memuaskan tokoh-tokoh berpengaruh yang berada di negeri Islam yang diharapkakan terlaksananya kemashlahatan ini. Di samping itu, kelebihan-kelebihannya dengan pemerintahan lain di seluruh dunia dapat dijelaskan. Termasuk strategi-strategi kemungkinan pelaksanaannya. Selanjutnya mencegah semua pandangan keliru tentang khilafah Islamiyah baik yang datang dari orang-orang Perancis maupun orang-orang yang sedang frustrasi (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 69).

Ide Rasyîd Ridhâ tentang pengangkatan khalifah merupakan

IAIN Padangsidimpuan

sebuah ide yang konfrontatif dan bahkan dapat dikatakan pendapat Rasyîd Ridhâ tentang cara pengangkatan khalifah sudah dapat dianggap suatu gagasan yang berani bila dikaitkan dengan kondisi zamannya. Pendapat Rasyîd Ridhâ tersebut dikemukakannya pada awal abad ke-20 yang lalu pada waktu itu dunia Islam masih terbelenggu oleh pemerintahan absolut atau oleh ekspansi bangsa asing.

C. KUALIFIKASI DAN TUGAS KHALIFAH

1. Kualifikasi Khalifah

Kualifikasi dan tugas seorang khalifah juga menjadi sorotan penting dalam konsepsi Rasyîd Ridhâ dalam sistem pemerintahan Islam. Hal ini menjadi issu penting bagi pemikirannya, dikarenakan setiap orang pada hakikatnya berpeluang untuk menjadi khalifah kalau dia *qualified* untuk mengemban amanah jabatan khalifah dan mampu menjalankan tugas-tugas khalifah.

Untuk mengendalikan pemerintahan secara efisien, menurut Rasyîd Ridhâ khalifah harus memenuhi tujuh kualifikasi (Muhammad Rasyid Ridha, 1994: 23. Di antara tujuh macam syarat khalifah di atas, ada tiga macam syarat yang menjadi perhatian khusus Rasyîd Ridhâ, yaitu adil (*`adâlah*), mampu (*kafâ'ah*) dan berasal dari keturunan suku Quraisy (*Quraisyiyyah*) (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 23).

Seandainya ketiga macam syarat di atas, demikian menurut Rasyîd Ridhâ, tidak dimiliki oleh seorang calon khalifah, maka keadaannya yang demikian disebut dengan kondisi yang mendesak (*adh-dharûrâh*) (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 23). Dalam pandangan Rasyîd Ridhâ ketiga macam syarat itu merupakan penggabungan dari ketujuh macam syarat yang disebutkan di dalam bukunya. Syarat nomor satu yaitu adil dengan berbagai aspeknya dan syarat nomor tujuh yang menetapkan orang Quraisy menjadi prioritas utama untuk menjabat sebagai khalifah tetap berdiri sendiri dan syarat nomor dua sampai dengan enam diringkas menjadi

IAIN Padangsidimpuan

satu, yaitu *kafâ'at* (*integrity*).

Mengenai syarat keturunan Quraisy, ada beberapa argumen yang melandasi pemikiran Rasyîd Ridhâ dalam mempertahankan prioritas suku Quraisy sebagai khalifah. Di antaranya adalah:

a. Adanya Hadis Nabi Muhammad saw. yang menyatakan bahwa *al-aimmah min Quraisy*.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ سَهْلِ أَبِي الْأَسَدِ قَالَ حَدَّثَنِي بُكَيْرُ بْنُ وَهْبٍ الْجَزَرِيُّ قَالَ قَالَ لِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أُحَدِّثُكَ حَدِيثًا مَا أُحَدِّثُهُ كُلَّ أَحَدٍ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَامَ عَلَى بَابِ الْبَيْتِ وَنَحْنُ فِيهِ فَقَالَ الْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ إِنَّ لَهُمْ عَلَيْكُمْ حَقًّا وَلَكُمْ عَلَيْهِمْ حَقًّا مِثْلَ ذَلِكَ مَا إِنْ اسْتُرْحِمُوا فَرَحِمُوا وَإِنْ عَاهَدُوا وَفَوْا وَإِنْ حَكَمُوا عَدَلُوا فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ

Dari penelusuran penulis, Hadis tersebut terdapat di Musnad Ahmad, Mushnaf ibn Abî Syaibah, as-Sunan al-Kubrâ li al-Baihaqî, Mushnaf 'Abd. ar-Razzâq, as-Sunan al-Kubrâ li an-Nasâ'i, al-Mustadrak `alâ ash-Shahîhain li al-Hâkim, al-Mu`jam al-Kabîr li ath-Thabrâni, al-Mu`jam al-Ausath li ath-Thabrâni al-Mu`jam ash-Shaghîr li ath-Thabrâni.

b. Dukungan maksimal bangsa Quraisy dalam membantu Nabi Muhammad saw. dan peranan yang cukup signifikan dari bangsa Quraisy dalam membantu Nabi Muhammad saw. menyebarkan syiar agama Islam. Dalam pandangan Rasyîd Ridhâ, terlepas dari suku Nabi Muhammad saw. adalah suku Quraisy, bangsa Quraisy adalah bangsa yang memiliki konsistensi dalam penyebaran dan penjagaan ajaran-ajaran Islam dari fitnah luar. Sehingga terjalin hubungan yang kuat antara suku Quraisy dengan agama Islam adalah suatu fakta yang tidak terelakkan (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 20-21). Sehingga Abû Bakar menyatakan bahwa banyak permasalahan-permasalahan agama yang timbul yang tidak diketahui oleh bangsa lain tapi diketahui oleh bangsa Quraisy, karena mereka adalah *ausath al-`arab* (bangsa yang memiliki letak geografi yang

IAIN Padangsidimpuan

strategis). Suku Quraisy memiliki karakter kepemimpinan yang kuat (Muhammad Mamduh, 1948: 310).

Selanjutnya Rasyîd Ridhâ mengungkapkan alasan kenapa ia tidak menjadikan Banî Hâsyim ke dalam syarat khalifah dengan beberapa alasan sebagai berikut:

a. Untuk mencegah persepsi negatif masyarakat Muslim terhadap kebijakan-kebijakan Nabi Muhammad saw. yang suatu saat nantinya dikhawatirkan akan menjadi referensi generasi selanjutnya. Jikalau Nabi Muhammad saw. menunjuk secara khusus siapa yang akan menjadi penggantinya dalam mengatur kehidupan umat Islam, maka akan timbul citra negatif terhadap Nabi Muhammad saw. yang menjadikan keluarga sebagai basis pergerakannya. Tetapi kenyataannya tidak, bahkan Nabi Muhammad saw. tidak menyerahkan kunci pintu Ka`bah kepada `Abbâs Ibn 'Abd. al-Muththalib (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 21).
b. Tujuan dari diangkatnya seorang khalifah adalah adanya kerelaan dari masyarakat Muslim terhadap khalifah yang memimpin secara adil dan tidak diskriminatif. Dalam hal ini bangsa Quraisy telah menunjukkan sikap kesetiaan dan keberpegangan mereka terhadap ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw. (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 21).

Dari uraian di atas, kualifikasi suku Quraisy yang disandarkan kepada Hadis yang diriwayatkan oleh Ahmad, menjadi penting dalam pandangan pemikiran politik Islam Rasyîd Ridhâ. Hadis tersebut telah menjadi pegangan dan pedoman baginya dalam mempertahankan syarat kedudukan khalifah dari keturunan suku Quraisy. Fenomena tersebut menjadi bahan analisis oleh sekolompok orang yang beranggapan bahwa salah satu faktor yang menjadikan Dinasti Banî Abbâs dapat bertahan lebih dari 500 tahun ialah keberadaan Hadis tersebut (khalifah sebaiknya dari suku Quraisy, dengan mengacu pada Hadis *al-aimmah min quraisy*) (Muhammad Rasyid

IAIN Padangsidimpuan

Ridha, 1938: 19). Hal ini menjadi menarik untuk disimak, dikarenakan langkah-langkah yang menjadi usaha untuk menjatuhkan khalifah-khalifah Dinasti Bani Abbâs nyaris tidak muncul dipermukaan, walaupun mereka sudah lemah, termasuk sultan-sultan Buwaihi, Saljuk dan Gaznâwi. Mereka beranggapan bahwa yang berhak menjadi khalifah itu hanyalah keturunan suku Quraisy seperti keturunan Bani Abbâs tersebut. Adapun yang bukan keturunan suku Quraisy tidak berhak menjadi khalifah.

Pemimpin atau khalifah harus dari keturunan suku Quraisy ditentang oleh golongan Khawarij. Golongan Khawarij mengatakan bahwa khalifah itu tidak mesti dari suku Quraisy. Setiap orang Islam, keturunan Arab ataupun non-Arab (*`ajam*), merdeka ataupun budak, boleh saja menjadi khalifah atau imam, jika ia memang memiliki kemampuan untuk menduduki jabatan tersebut (Abdu al-Fath Muhammad Abd. al-Karim asy-Syahrastani, 1970: 117). Khawarij berpendapat bahwa khilafah (jabatan kepala negara) bukanlah hak monopoli dari suku Quraisy. Bagi mereka tidak ada perbedaan antara Quraisy dan suku-suku Arab lainnya, bahkan juga tidak antara Arab dan bukan Arab. Oleh karena itu, dalam teori politik yang mereka anut, tiap orang Islam sekalipun ia bukan orang Arab, boleh menjadi khalifah, asal saja mempunyai kesanggupan untuk itu" (Harun Nasution, 1979: 96). Argumen yang dikemukakan oleh golongan Khawarij adalah prinsip persamaan (*al-musâwâh*) yang diperintahkan dalam Islam, baik yang bersumber dari ayat-ayat Al-Qur'an maupun Sunnah. Justru itu tidak keliru pernyataan Harun Nasution yang mengatakan teori politik Khawarij bersifat demokratis ketika itu (Harun Nasution, 1979: 97). Tetapi, oleh karena golongan Khawarij ini selalu terdesak dan tertekan oleh para rezim penguasa setempat, maka pandangan-pandangan dan teori politik Khawarij yang bernilai demokratis, moderat dan egaliter itu tak dapat berkembang dan tersebar luas dalam masyarakat Islam.

Selanjutnya Ibn Khaldun (1332-1406 M) memiliki pandangan tersendiri tentang kualifikasi suku Quraisy. Ia tidak menafikan sya-

IAIN Kudus Perpustakaan

rat keturunan Quraisy bagi imam. Ibn Khaldûn mendukung pendapat yang mensyaratkan suku Quraisy dalam kepemimpinan Islam. Akan tetapi ia memandang bahwa *imâmah* berada di tangan keturunan Quraisy pada masa fanatisme tampil dominan di kalangan masyarakat Arab. Faktor dominan yang menentukan suku Quraisy sebagai imam adalah fanatisme kesukuan. Karena apabila adanya fanatisme pada suatu kaum maka kepemimpinan berada di tangan mereka (Ibn Khaldun, 1406: 213). Menurut Ibn Khaldûn, pada masa pemilihan Abû Bakar, Hadis yang mengatakan agar khalifah harus berasal dari keturunan suku Quraisy, sangat tepat untuk dijadikan dalil. Karena pada waktu itu orang-orang keturunan dari suku Quraisy merupakan orang-orang terpandang dan dihormati di kalangan masyarakat Arab pada khususnya. Orang-orang Quraisy ketika itu adalah orang-orang yang cerdas, pandai memimpin, bahkan mereka tergolong dari keturunan dengan kondisi ekonomi yang memadai. Tetapi, menurut Ibn Khaldûn selanjutnya, setelah zaman bergulir dengan cepatnya, di mana orang-orang cerdas, pintar, kaya dan sebagainya tidak lagi didominasi oleh suku Quraisy, maka seharusnya khalifah tidaklah semestinya dipilih dari kalangan suku Quraisy. Karena besar kemungkinan terbukanya kesempatan bagi orang-orang di luar suku Quraisy untuk dipilih menjadi khalifah, dengan syarat calon khalifah memiliki kualifikasi kemampuan memimpin yang diakui (Ibn Khaldun, 1406: 244).

Seorang ulama pada zaman modern yang memiliki pandangan yang hampir senada dengan pandangan Ibn Khaldûn di atas ialah Muhammad Abû Zahrah, tokoh dan ulama berasal dari Mesir. Dalam bukunya *Târîkh al-Madzâhib al-Islâmiyyah* ia berpendapat bahwa semua teks-teks keagamaan yang mensinyalir seorang khalifah harus berasal dari suku Quraisy, bukanlah dalil yang pasti yang tidak dapat diinterpretasikan dengan kondisi zaman yang selalu mengalami perubahan. *Nash* tersebut tidak secara tegas menyatakan bahwa imamah orang-orang bukan Quraisy. Sesuatu yang dapat dipastikan dari *nash* itu ialah bahwa Rasulullah menyarankan

IAIN Padangsidimpuan

agar imamah dikendalikan oleh suku Quraisy. Tetapi, *nash* ini tidak menyatakan wajib, bahkan lebih tepat jika dikatakan bahwa *nash* itu hanya menjelaskan tentang sesuatu yang lebih baik, bukan sah atau tidaknya khalifah dijabat oleh orang selain Quraisy (Muhammad Abu Zahrah, 1971: 90).

Agaknya tak dapat diragukan bahwa pendapat golongan Khawarij, Ibn Khaldûn dan Muhammad Abû Zahrah merupakan pendapat yang dikategorikan maju dan moderat. Sebab dalam pendapat mereka tidak terkandung hal-hal yang bersifat diskriminatif. Di dalam pendapat mereka mengandung nilai-nilai persamaan di antara sesama makhluk Allah, khususnya antar sesama penganut agama Islam. Kemudian apabila diperhatikan lebih cermat pendapat Khawarij, Ibn Khaldûn dan Muhammad Abû Zahrah di atas, maka tampaknya pendapat Khawarijlah yang lebih keras menentang pendapat yang mengatakan khalifah mesti dari suku Quraisy. Ibn Khaldûn dan Muhammad Abû Zahrah, walaupun pada prinsipnya kurang setuju dengan pendapat yang mengatakan khalifah mesti dari keturunan suku Quraisy, tetapi sikap mereka kurang tegas. Contohnya Ibn Khaldûn, secara tekstual ia tetap menerima Hadis yang menyatakan khalifah mesti dari suku Quraisy, tetapi secara kontekstual, ia tak dapat menerimanya. Begitu pula halnya dengan Muhammad Abû Zahrah, ia tetap mengakui *nash-nash* yang menyatakan khalifah harus dari suku Quraisy, tetapi hukumnya tidak wajib.

Segala pandangan dan pernyataan yang tidak atau kurang mementingkan syarat keturunan suku Quraisy, ditentang oleh Rasyîd Ridhâ. Sebab, menurut pendapatnya Hadis *al-aimmah min quraisy* kuat sekali untuk dijadikan hujjah, karena Hadis tersebut diterima dari sahabat melalui 40 jalur (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 20). Sayangnya, ia tidak menjelaskan dalam buku-bukunya jalur-jalur tersebut secara perinci. Banyak ulama yang sama pendapatnya dengan pendapat Rasyîd Ridhâ di atas. Salah seorang di antara mereka ialah Imâm an-Nawawî. Menurut pendapatnya khalifah juga harus

IAIN Pendangsidimpuan

dari keturunan suku Quraisy dan tidak boleh diserahkan kepada orang selain dari suku Quraisy. Argumennya ialah karena adanya ijma' dalam persoalan tersebut, baik pada masa sahabat maupun pada masa sesudahnya. Dan siapa yang tidak mematuhi atau tidak melaksanakannya, berarti ia telah melakukan bid`ah (Imam an-Nawawi, t.tp.: 197). Hal senada juga disampaikan oleh Zakariyyâ Abd al-Mun`im Ibrâhîm al-Khathîb yang memandang keharusan khalifah berasal dari suku Quraisy dengan argumen Hadis *al-aimmah min Quraisy* yang menurut pandangannya sahih, karena Al-Qur'an diturunkan dengan bahasa Quraisy dan adanya *ijmâ`* ulama (Zakariyya Abd. al-Mun'im Ibrahim al-Khatib, t.tp.: 118-119).

Tetapi, apabila persoalan ini dari aspek *jarh wa at-ta`dîl*, seperti sanad yang terdapat pada Musnad Imâm Ahmad, maka Hadis yang dijadikan hujjah oleh Rasyîd Ridhâ dan Imam an-Nawawî seperti yang dikemukakan di atas masih dapat dikritik dari segi sanadnya. Seperti yang telah disebutkan sebelum ini, Hadis yang berbunyi *al-aimmah min quraisy* diterima dari Anas ibn Malik, seorang *khâdim* Rasûlullah saw. Dan kemudian Bukair ibn Wahb al-Jazarî menerimanya dari Anas ibn Malik. Di sini timbul persoalan tentang kekuatan Hadis tersebut apakah dapat dijadikan sebagai hujjah atau tidak, karena Bukair ibn Wahb al-Jazarî, sebagaimana yang ditulis oleh Ibn Hajr al-`Asqalânî dalam bukunya *Tahdzîb at-Tahdzîb* adalah seorang yang dinilai *laisa bi al-quwwah* (Ibn hajr al-Asqalani, 1968: 496). Ini adalah suatu penilaian yang mengandung unsur negatif terhadap seorang perawi Hadis, atau disebut *lafaz al-jarh* dalam ilmu Hadis. Berdasarkan kepada apa yang disebutkan di atas, maka Hadis *al-aimmah min quraisy* ini pada hakekatnya tergolong kepada Hadis *dha`îf* (Muhammad Thahhan, t.tp.: 19). Sehingga dengan demikian Hadis ini tidak kuat dijadikan dalil atau hujjah.

Maka berdasarkan kepada apa yang disebutkan di atas, ada penilaian bahwa Hadis *al-aimmah min Quraisy* yang dijadikan dalil atau hujjah oleh Rasyîd Ridhâ dan ulama-ulama yang sependapat dengannya dalam persoalan ini, adalah Hadis yang kurang kuat de-

IAIN Palangka Raya

rajat Hadisnya tidak sampai kepada level mutawatir. Hal ini menjadi suatu yang paradoks, karena Rasyîd Ridhâ adalah seorang ulama yang termasuk menguasai ilmu Hadis. Ia belajar ilmu Hadis dengan Syaikh Mahmûd Nasyabat, seorang ulama yang terkenal di kota Tripoli. Bahkan Yûsuf Abd al-Maqshûd Ibrâhîm secara khusus menulis kapasitas pengetahuan Rasyîd Ridhâ terhadap Hadis. Dalam bukunya *Juhûd al-Imâm Muhammad Rasyîd Ridhâ fî Khidmah as-Sunnah,* Yûsuf Abd. al-Maqshûd Ibrâhîm memaparkan pembelaan Rasyîd Ridhâ terhadap Sunnah dan kehati-hatiannya dalam menyeleksi Hadis-Hadis. Rasyîd Ridhâ sangat ketat dalam memakai Hadis dan selalu merujuk kepada buku-buku *al-jarh wa at-ta`dîl* untuk kepentingan klarifikasi sanad yang terdapat dalam Hadis tersebut (Yusuf Abd. al-Maqashid Ibrahim, 1994: 46). Menurut Ibrahim Ahmad al-'Adawî, Rasyîd Ridhâ belajar ilmu Hadis dengan syekh ini sampai ke derajat yang tinggi, sehingga ia mampu mengetahui Hadis-Hadis *dha`îf* dan *maudhû`* dalam suatu Kitab Hadis (Ibrahim Ahmad al-Adawi, t.tp.: 31).

Begitu pula dalam hal adanya ijmâ` para sahabat tentang penetapan syarat suku Quraisy bagi seorang khalifah. Tampaknya Rasyîd Ridhâ hanya bersandar kepada pernyataan al-Hafîz ibn Hajar. Pernyataannya itu menjelaskan bahwa ketetapan tersebut berdasarkan kepada peristiwa di Saqîfah Banî Sâ`idah. Di sini Abû Bakar bertanya kepada Sa'ad Ibn `Ubadah, seperti berikut: "Demi Allah ya Sa'ad. Engkau sudah mengetahui bahwa Rasulullah saw. bersabda dan engkau waktu itu sedang duduk di dekatnya: Orang-orang Quraisy adalah pemimpin dalam urusan ini! Maka Sa'ad pun menjawab kepada Abû Bakar: "Engkau benar" (Muhammad Rasyid Ridha, 1836: 20). Tidak ada pernyataan Rasyîd Ridhâ yang lebih jelas dari pada apa yang disebutkan di atas, untuk dijadikan sebagai bukti adanya ijma' para sahabat dalam penetapan keturunan suku Quraisy sebagai syarat utama khalifah.

Sehingga dengan demikian, jika adanya ijma' hanya berdasarkan kepada pembenaran Sa'ad Ibn 'Ubâdah atas pernyataan Abû Ba-

IAIN Padangsidimpuan

kar di atas, maka hal ini masih dapat dipertanyakan. Salah seorang ulama yang mempertanyakannya, bahkan mungkin menolaknya adalah 'Ali 'Abd. ar-Râziq. Ia berpendapat dalam bukunya *al-Islâm wa Ushûl al-Hukm*, bahwa ijma' itu merupakan salah satu landasan hukum. 'Ali 'Abd. ar-Râziq menyatakan bahwa ia tidak bermaksud memperuncing perbedaan yang ada di kalangan ulama dalam hal ini. Bahkan ia mengakui bahwa ijmâ` semacam itu mungkin saja terjadi dan dapat ditetapkan. Ali 'Abd. ar-Râziq mengungkapkan ketidak sepakatannya dengan orang-orang yang menyatakan bahwa orang yang menganggap ijmâ` sebagai landasan hukum dalam persoalan khilafah. Menurutnya bagaimanapun juga tidak ada alasan sedikit pun untuk dapat menerima adanya ijmâ` semacam itu (Ali Abd ar-Raziq, t.tp.: 123).

Mungkin sekali alasan 'Ali 'Abd. ar-Râziq dalam menolak adanya ijmâ` tersebut karena yang terlibat dalam peristiwa di Saqîfah Banî Sâ`idah tersebut hanya sebagian kecil tokoh Muhajirin dan Anshar. Beberapa tokoh sahabat yang berada di rumah Rasulullah saw. tidak ikut hadir dalam pertemuan tersebut. Mereka mengurus jenazah Rasulullah. Di antaranya adalah Ali ibn Abî Thâlib dan sanak familinya. Bahkan ada di antara mereka yang tidak mengakui keabsahan pertemuan di Tsaqîfah Banî Sâ`idah (Ibn Qutaibah, t.tp.: 12).

Argumen Rasyîd Ridhâ kedua adalah adanya hubungan yang erat antara suku Quraisy dengan agama Islam. Bahkan mungkin antara keduanya tak dapat dipisahkan. Deskripsi dari bukti yang dikemukakan Rasyîd Ridhâ untuk mendukung pendapatnya ini karena Rasulullah saw. berasal dari keturunan suku Quraisy. Dengan demikian tidak dapat dibantah bahwa orang-orang suku Quraisy adalah karib kerabatnya Nabi Muhammad saw. Tak ada yang menjadi kebanggaan suku Quraisy, kecuali ketinggian dan kemuliaan agama Islam. Pada orang Quraisy berkumpul sifat pembela agama, keturunan dan mampu menegakkan syariat serta berpegang teguh kepadanya. Di samping itu, khalifah mestilah seseorang yang tidak dibenci manusia, karena kemuliaan dan kehormatan nenek mo-

IAIN Padangsidimpuan

yangnya. Manusia cenderung memandang rendah dan hina kepada orang-orang yang tidak jelas keturunannya (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 19).

Agaknya berdasarkan apa yang disebutkan di atas, tidak keliru jika dikatakan bahwa pandangan dan pemikiran Rasyîd Ridhâ tersebut masih bersifat aristokratis dan cenderung diskriminatif. Ia menempatkan orang-orang suku Quraisy sebagai orang-orang yang memiliki keistimewaan dan keutamaan dari umat Islam lainnya. Ia mengatakan bahwa Al-Qur'an sebagai kitab suci dan sumber agama Islam diturunkan dalam bahasa Arab, khususnya *lahjat* (dialek atau pengucapan) Quraisy (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 20-21). Oleh karana itu, khalifah mesti dari suku Quraisy, sebab ia harus dapat memahami Al-Qur'an dan Sunnah sehingga ia sampai kepada derajat seorang mujtahid yang menguasai mayoritas sektor keagamaan. Justru itu tepat sekali penilaian Ahmad Syafi`i Ma`arif bahwa Rasyîd Ridhâ adalah sosok yang konservatif, bercorak abad tengah dalam pandangan politiknya, karena ia ingin menghidupkan kembali kekhilafahan atas dasar hak Quraisy (Ahmad Syafii Maarif, 1985: 45).

Kemudian argumen Rasyîd Ridhâ ketiga ialah karena sejak era al-Khulafâ' ar-Râsyidûn sampai abad-abad selanjutnya, jabatan khalifah selalu dikendalikan oleh suku Quraisy. Hal ini sesuai dengan pernyataannya bahwa pada masa al-Khulafâ' ar-Rasyidûn tokoh-tokoh golongan Anshar menyerahkan khalifah kepada orang-orang suku Quraisy dan mereka kemudian mematuhi dan mendukungnya. Demikian pula halnya dengan tokoh-tokoh umat Islam lainnya secara umum, mereka patuh kepada suku Quraisy sampai berabad-abad (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 19).

Menurut sebagian penulis sejarah Islam, perpindahan khalifah dari keturunan suku Quraisy ke tangan suku lain, terjadi setelah tahun 1517 M. Pada waktu itu, Sultan Salim I (1512-1520 M) dari kerajaan Usmani menaklukkan Dinasti Mamalik di Mesir (Badri Yatim, 2010: 132). Pada waktu itu ada khalifah al-Mutawakkil 'Alallah dari Dinasti Banî Abbâs menyerahkan beberapa harta peninggalan

IAIN Padangsidimpuan

yang diyakini berasal dari Rasulullah dan Khalifah 'Umar ibn al-Khaththâb, seperti jubah, beberapa helai jenggot Nabi Muhammad saw. dan pedang 'Umar ibn al-Khaththâb (Thomas W. Arnold, 1965: 143). Peristiwa ini ditafsirkan oleh sebagian penulis sejarah Islam, sebagai peristiwa penyerahan khalifah dari al-Mutawakkil `Alallâh kepada Sultan Salîm I (Ali Husni al-Kharbuhli, 1976: 210), walaupun pada hakikatnya secara formal tidak ada fakta-fakta yang kuat untuk mendukung atau untuk mempertahankannya. Tetapi, dalam perkembangan selanjutnya dari peristiwa di atas ialah khilafah telah lepas dari Dinasti Banî Abbâs, yang berasal dari keturunan suku Quraisy ke tangan sultan-sultan kerajaan Usmani yang bukan keturunan suku Quraisy.

Rasyîd Ridhâ amat menyesalkan peristiwa di atas. Menurutnya, perpindahan khalifah dari keturunan suku Quraisy kepada suku lain, hanya bisa dilalui dengan dua cara: *pertama*, apabila tidak ada seorang pun di antara keturunan suku Quraisy yang pantas dan layak untuk jabatan tersebut. Situasi ini muncul dari situasi darurat, misalnya karena tidak ada calon yang benar-benar memenuhi persyaratan, dan ini disebut dengan imamah darurat *(al-imamah adh-dharûrah)*; *kedua*, melalui cara pengerahan kekuatan atau *at-taghallub bi al-quwwah*. Tipe kedua dibentuk melalui kekuatan dan paksaan, dan sepenuhnya bergantung pada pembentukannya, tanpa persetujuan parlemen *ahl al-hall wa al'aqd*. Menurut Rasyid Ridha, kedua jenis imam ini menuntut ketaatan rakyat. Tapi, sejalan dengan pandangan al-Mâwardî, dan berbeda dengan pandangan Asy`ari, Rasyîd Ridha tentu saja menyetujui pencopotan khalifah dalam keadaan tertentu dan menetapkan hak rakyat untuk melawan penguasa yang tidak adil. Dalam hal ini, dalilnya didasarkan pada dalil dalam hukum Islam bahwa "keadaan darurat membolehkan yang tidak boleh" (*adh-dharurah tubîh al-mahzhûrât*) (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 36-37). Agaknya, ia cenderung untuk mengatakan bahwa apa yang dilakukan oleh sultan-sultan kerajaan Usmani setelah tahun 1517 M di atas, yang menyebabkan orang-orang dari

MAN Padangsidimpuan

keturunan suku Quraisy tersingkir dari jabatan khalifah, sesuai dengan cara yang kedua, yaitu *at-taghallub bi al-quwwah* yaitu perpindahan jabatan khalifah dari tangan suku Quraisy ke tangan suku lain dengan cara kekerasan dan paksaan.

Tetapi, sungguhpun demikian pada hakikatnya pendapat Rasyîd Ridhâ dengan penekanan terhadap kualifikasi suku Quraisy, menjadi tantangan dalam konteks masyarakat Islam modern. Sebab, masyarakat Islam modern sudah jauh berbeda dari masyarakat Islam pada masa al-Khulafâ' ar-Rasyidûn. Telah banyak terjadi kemajuan dan perubahan dalam masyarakat Islam modern, yang hampir meliputi seluruh aspek kehidupan. Pada zaman modern sekarang sudah dikenal ide dan paham demokrasi yang populer dan menjamur, persamaan, kebebasan, kemerdekaan dan sebagainya, Sehingga dengan demikian, tak satu pun di antara bangsa-bangsa ataupun suku bangsa yang menganut agama Islam, mau dianggap sebagai bangsa atau keturunan yang lebih rendah dari suku atau bangsa lain, walau dari suku Quraisy sekalipun.

Pada masa al-Khulafa' ar-Rasyidûn suku Quraisy dianggap sebagai orang yang mampu untuk menjadi khalifah. Seperti apa yang diungkapkan oleh Ibn Khaldûn, bahwa pada masa itu umumnya orang-orang suku Quraisy dipandang sebagai orang yang cerdas, kaya dan memiliki karakter memimpin yang kuat (Ibn Khaldun, 1406: 244). Dengan dasar pertimbangan itulah, maka mereka dipilih menjadi khalifah. Hanya saja pada zaman modern sulit saat ini mempertahankan argumen semacam itu dengan menjadikan suku Quraisy sebagai syarat khalifah. Kondisi seperti ini sangat berbeda dengan kehidupan masyarakat Islam pada masa al-Khulafâ' ar-Rasyidûn di mana masyarakat Islam ketika itu merupakan masyarakat dengan wilayah yang terbatas. Justru itu, pada masa al-Khulafâ' ar-Râsyidûn pandangan yang mengatakan khalifah mesti dari suku Quraisy dapat diterima (Muhammad Shubhi Abd al-Hakim, t.tp.: 4-5). Perlu diadakan kajian ulang secara komprehensif dan proporsional dalam memahami pemikiran Rasyîd Ridhâ yang

IAIN Padangsidimpuan

masih ingin mempertahankan dan memperjuangkan khalifah dengan menjadikan suku Quraisy sebagai salah satu syaratnya.

Dari sudut pandang inilah Harun Nasution menilai Rasyîd Ridhâ sebagai sosok yang konservatif pola pemikirannya berbeda dengan gurunya Muhammad Abduh. Harun Nasution dengan nada persuasif menyatakan bahwa sungguhpun ide-ide yang dilontarkan oleh Rasyîd Ridhâ banyak persamaannya dengan ide-ide Muhammad Abduh, antara murid dan guru juga terdapat perbedaan, yaitu guru lebih liberal dari murid (Harun Nasution, 1975: 75). Harun Nasution memandang bahwa Rasyîd Ridhâ sebagai seorang ulama yang konservatif dan tradisionalis, karena masih terikat dengan pendapat-pendapat ulama masa lampau. Dan agaknya penilaian ini tidak keliru jika dikaitkan dengan pendapat Rasyîd Ridhâ yang mempertahankan khalifah menjadi hak suku Quraisy (Harun Nasution, 1975: 73). Muncul asumsi bahwa Rasyîd Ridhâ memiliki ambisi untuk mengembalikan khilafah ke tangan bangsa Arab. Bahkan menurut Harun Nasution idenya tentang menghidupkan kembali institusi khilafah bisa menimbulkan kecurigaan sebahagian orang dengan mengatakan bahwa Rasyîd Ridhâ sendirilah yang berambisi untuk menjadi khalifah, karena ia adalah keturunan al-Husain, cucu Nabi Muhammad (Harun Nasution, 1975: 68).

Menurut Fârûq Abû Zaid, pemikiran politik Rasyîd Ridhâ diarahkan kepada pembentukan kembali institusi khilafah. Dalam hal ini Rasyîd Ridhâ berambisi menyelesaikan persoalan khilafah dengan tolok paramater masa lampau. Ia masih terikat dengan cara-cara yang berlaku pada masa al-Khulafâ' ar-Râsyidûn, yakni masa 14 abad yang silam dalam pandangan politiknya. Ia berpendapat, sebagaimana yang dikatakan olah Fârûq Abû Zaid, bahwa jabatan imamah atau khalifah haruslah dipegang oleh keturunan suku Quraisy, bukan dari kalangan umat Islam yang lain. Bahkan ia melarang imamah itu bagi orang selain suku Quraisy (Faruq Abu Zaid, 1977: 42).

Argumen Quraisyiyyah yang dilontarkan Rasyîd Ridhâ menum-

buhkan klaim Rasyîd Ridhâ adalah seorang ulama yang konservatif, tradisionalis dan tekstualis dalam mengatasi persoalan persyaratan khalifah ini. Konsekuensinya, bagi sebagian pemikir politik Islam modern beranggapan bahwa pendapat Rasyîd Ridhâ ini belum merupakan solusi yang tepat dan tidak praktis bagi pemecahan persoalan-persoalan politik dan pemerintahan yang dihadapi oleh umat Islam pada konteks zaman kontemporer ini.

2. Tugas Seorang Khalifah

Seorang khalifah atau Imam disyaratkan juga mampu melaksanakan sepuluh tugas pokoknya: Membela dan mempertahankan prinsip-prinsip agama; mengutamakan keadilan yang segaris dengan syariat; memelihara hukum dan tata tertib; menerapkan hukum-hukum yang berasal dari pemahaman Al-Qur'an; menangkal serbuan musuh dari luar; mengorganisasi dan melaksanakan jihad (perang suci); menghimpun pajak menurut syariat; memungut uang dan bea dari *baitul mal* (kas negara) untuk dibagikan kepada mereka yang berhak menerimanya; menunjuk para pegawai pemerintah yang jujur dan tulus; dan memberikan petunjuk dan melaksanakan supervisi (Al-Mawardi, t.tp.: 38). Sepuluh tugas tersebut merupakan buah pemikiran dari al-Mâwardî yang merupakan ulama pertama yang memerinci tugas-tugas khalifah atau imam itu secara jelas. Ide dan gagasannya dituang dalam bukunya *al-Ahkâm as-Sulthâniyyah*.

Rasyîd Ridhâ, seorang ulama modern yang karya-karyanya mendapat respons dari berbagai belahan dunia dan sangat besar pengaruhnya di dunia Islam, ternyata banyak dipengaruhi oleh pendapat al-Mâwardî di atas. Ia juga menyebutkan sepuluh macam tugas khalifah, persis seperti yang dikatakan oleh al-Mâwardî, sepuluh abad yang silam. Buktinya, ia mengutip pendapat al-Mâwardî itu dan dituliskannya dalam bukunya *al-Khilâfah*. Selanjutnya, ide dan gagasannya dituangkan oleh al-Mâwardî dalam bukunya *al-Ahkâm as-Sulthâniyyah* menjadi rujukan utama bagi Rasyîd Ridhâ dalam

IAIN Padangsidimpuan

menetapkan dan menjelaskan tugas-tugas yang harus dilaksanakan oleh seorang khalifah dalam menjalankan misi kepemimpinannya (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 28).

Dalam keterangan selanjutnya, tugas khalifah dalam memelihara agama, agar tetap sesuai dengan dasar-dasar yang telah ditetapkan dan sesuai dengan kaidah-kaidah yang sudah disepakati oleh ulama salaf menjadi maka seorang khalifah adalah seorang mujtahid yang dapat mengetahui kaidah-kaidah hukum yang berlaku (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 29). Alasan yang dikemukakan oleh Rasyîd Ridhâ bahwa permasalahan umat tidak akan pernah selesai dan kerap kali akan muncul di tengah-tengah masyarakat. Kalau seorang khalifah bukan seorang mujtahid, maka khalifah akan menemukan kendala dalam memelihara agama agar tetap sesuai dengan dasar-dasar yang ditetapkan dalam Al-Qur'an dan Sunnah.

Adapun tugas yang keenam yang berkaitan dengan usaha (*jihad*) menangkal semua ekspansi yang datang dari luar, Rasyîd Ridhâ menandaskan bahwa jihad yang dimaksud adalah jihad dalam kategori substantif dan kuantitatif. Jihad substantif memiliki pengertian bahwa jihad dapat dilakukan dengan cara dakwah lisan dengan menerangkan ajaran Islam yang hakiki. Bahkan jihad dengan harta juga perlu dilakukan oleh setiap Muslim (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 29). Adapun jihad kuantitatif adalah jihad yang harus dilakukan seorang Muslim atau sekelompok Muslim yang dilakukan dengan cara mengangkat senjata untuk mempertahankan *hurmah al-Islam* (Husein Fauzi an-Najjar, 1985: 230). Hanya saja Rasyîd Ridhâ menandaskan bahwa umat Islam tidak diperbolehkan memberikan perlawanan senjata dengan cara membabi buta. Semua itu ada takaran dan batasannya (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 29). Karena diperbolehkannya umat Islam untuk mengangkat senjata, maka menurut pandangan Rasyîd Ridhâ seorang khalifah harus menjalani pendidikan dan latihan militer untuk mempelajari bagaimana strategi musuh. Lebih lanjut Rasyîd Ridhâ berpandangan bahwa umat Islam harus memiliki perlengkapan senjata seperti

IAIN Padangsidimpuan

rudal, kapal selam, pesawat tempur dan berbagai macam senjata api. Menurutnya, umat Islam sudah saatnya belajar dan memperdalam ilmu fisika dan ilmu kimia dan hl itu dilakukan supaya dapat bertahan secara maksimal (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 29). Pemikiran Rasyîd Ridhâ tersebut dilandaskan kepada kaidah usuliyah "sesuatu yang wajib tidak akan sempurna kecuali dengan hal tersebut dan makanya ia menjadi wajib hukumnya (*mâ lâ yatimm wâjib illâ bih fahua wâjib*).

Jika ditelusuri secara mendalam kesepuluh macam tugas khalifah di atas dengan teori ilmu politik modern, terutama teori *trias politica*, maka akan terlihat belum adanya pemisahan kekuasaan di dalamnya. Teori *trias-politica* adalah anggapan bahwa kekuasaan negara terdiri dari tiga macam kekuasaan. *Pertama*, kekuasaan legislatif atau kekuasaan membuat undang-undang (dalam peristilahan baru sering disebut *rule making function*); *Kedua*, kekuasaan eksekutif atau kekuasaan melaksanakan undang-undang (dalam peristilahan baru sering disebut *rule application function*); *Ketiga*, kekuasaan yudikatif atau kekuasaan mengadili atas pelanggaran undang-undang (dalam peristilahan baru sering disebut *rule adjudication function*). *Trias-politica* adalah suatu prinsip normatif bahwa kekuasaan-kekuasaan ini sebaiknya tidak diserahkan kepada orang yang sama, untuk mencegah penyalahgunaan kekuasaan oleh pihak yang berkuasa. Dengan demikian, diharapkan hak-hak azasi warga negara lebih terjamin (Meriam Budiarjo, 2005: 151). Dalam perincian sepuluh macam tugas khalifah yang dikemukakan oleh Rasyîd Ridhâ di atas, ketiga macam kekuasaan itu, yakni legislatif, eksekutif dan yudikatif terkumpul pada diri seorang khalifah. Secara substantif, tugas-tugas khalifah di atas bahwa khalifah adalah pemegang kekuasaan eksekutif, khalifah sebagai pemegang kekuasaan legislatif dan juga yudikatif.

Dalam menjelaskan kesepuluh macam tugas khalifah itu, Rasyîd Ridhâ juga tidak menyebutkan tentang pemisahan antara kekuasaan eksekutif, legislatif dan yudikatif pada diri seorang kha-

IAIN Padangsidimpuan

lifah. Sama halnya dengan yang tidak menyebutkan tentang pemisahan antara kekuasaan eksekutif, legislatif dan yudikatif dalam diri khalifah. Hanya saja al-Mâwardî dalam menyusun teori-teori politiknya, cenderung didorong oleh keinginannya yang kuat untuk memberi legitimasi kepada khalifah-khalifah Banî `Abbâs. Pada masanya pemerintahan khalifah-khalifah Dinasti Banî `Abbâs sudah mulai menurun reputasinya. Hal ini sesuai dengan pendapat Ahmad Syafi`i Ma`arif, yang antara lain menyatakan bahwa dalam situasi semacam inilah orang dapat memahami bahwa sekalipun al-Mâwardî lebih jelas dan lebih sistimatis dalam menyusun teorinya, itu tidak berarti bahwa ia kurang defensif dalam argumennya. Apa yang hendak ditegaskan al-Mâwardî hanyalah hak politik Abbasiyah atas kekhalifahan imamah (Ahmad syafii Maarif, 1985: 45).

Perbedaan antara Rasyîd Ridhâ dengan al-Mâwardî terletak dalam menjelaskan tugas-tugas khalifah atau imam, terdapat dalam segi implementasi. Al-Mâwardî dalam karya monumentalnya tidak menyebutkan urgensi musyawarah dalam pelaksanaan tugas-tugas khalifah tersebut. Sebaliknya, Rasyîd Ridhâ sangat menekankan tegaknya dan terimplementasinya sistem musyawarah dalam pelaksanaan tugas-tugas khalifah dan dalam setiap dimensi pengambilan keputusan. Seorang khalifah menurut Rasyîd Ridhâ harus melakukan musyawarah, terutama dalam setiap persoalan yang tidak ada nashnya dalam Al-Qur'an dan Sunnah, serta tidak ada pula ijma' yang benar sebagai dalilnya (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 26). Dalam bukunya *al-Khilâfah*, Rasyîd Ridhâ menulis bahwa meskipun al-Mâwardî telah menguraikan sepuluh macam tugas khalifah di atas dengan perinci, hanya saja al-Mâwardî tidak menyebutkan tentang musyawarah (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 27-28).

Padahal musyawarah adalah sesuatu yang esensial dalam pelaksanaan pemerintahan oleh seorang khalifah. Tugas seorang khalifah bukanlah membentuk sebuah pemerintahan yang mutlak sebagaimana yang diduga oleh kebanyakan orang. Tetapi, tugas seorang khalifah terikat dengan kode etik yang prinsipnya telah

IAIN Padangsidimpuan

digambarkan dalam Al-Qur'an, Sunnah dan praktik yang pernah berjalan pada masa al-Khulafâ' ar-Râsyidûn yaitu membiasakan diri dalam mengambil keputusan-keputusan tertentu melalui musyawarah (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 27).

Musyawarah menjadi kata kunci bagi pemikiran Politik Islam Rasyîd Ridhâ dalam pendirian kembali institusi khilafah. Pendapatnya tentang musyawarah memiliki dasar yang kuat jika dikaitkan dengan pedoman yang terkandung dalam Al-Qur'an, Sunnah dan pelaksanaan pemerintahan al-Khulafâ' al-Râsyidûn. Ini penting ditegaskan, sebab selama barabad-abad konsep ini telah diabaikan oleh pemerintahan absolut khalifah-khalifah Banî Umawiyah, Banî Abbasiyah dan sultan-sultan kerajaan Usmani, dengan pengecualian beberapa khalifah di antaranya.

Dalam pandangan Rasyîd Ridhâ, musyawarah memang dinilai sangat berguna buat memecahkan segala persoalan kenegaraan. Akan tetapi, ia tidak sepakat menempatkan musyawarah sebagai "pemutus mutlak" *(hâkiman muthlaqan)* yang seolah-olah segala persoalan dapat diselesaikan oleh yang bernama musyawarah. Menurutnya, musyawarah yang menjadi pegangan mutlak adalah musyawarah yang mengacu pada prisip-prinsip yang terdapat dalam Al-Qur'an Sunnah Nabi Muhammad saw. dan tata cara yang pernah dilakukan Khulafâ' al-Râsyidûn (Muhammad Rasyid Ridha, 1342: 30). Nabi Muhammad saw. juga bermusyawarah juga merupakan dalam menyelesaikan berbagai urusan. Beliau sering bermusyawarah dengan para sahabat dalam bermacam-macam persoalan, seperti sewaktu memilih tempat bertahan dalam perang Badar, musyawarah tentang kasus tahanan dalam Perang Badar, musyawarah tentang penaklukan pasukan Ahzâb, musyawarah dalam menentukan cara untuk tanda masuknya waktu salat, musyawarah dalam penetapan hukum pezina dan pencuri, sebelum wahyu yang menetapkan hukum tentang persoalan tersebut turun (Muhammad Imarah, 1977: 53).

Peristiwa Perang Uhud dapat dijadikan sebagai contoh ketika

IAIN Palangkaraya

peristiwa itu Rasulullah pada mulanya ingin bertahan di dalam Kota Madinah. Hanya saja sebelum memutuskan perkara tersebut menjadi sebuah keputusan yang harus dijalankan, maka Rasûlullah bermusyawarah dengan beberapa sahabat. Dalam proses musyawarah tersebut, di antara sahabat ada yang mengusulkan agar umat Islam ke luar dari Kota Madinah dan menghadapi musuh di luar Kota Madinah. Akhirnya, yang diputuskan dalam musyawarah itu ialah usulan tokoh sahabat yang menginginkan agar dalam menghadapi musuh, dilakukan di luar Kota Madinah, yaitu bukit Uhud. Daerah ini terletak di sebelah Utara Kota Madinah. Peperangan antara umat Islam dengan kafir Quraisy yang terjadi di daerah ini disebut dengan perang Uhud (Umar Syarif, 1979: 77).

Demikian pula halnya pada masa pemerintahan al-Khulafâ' al-Râsyidûn, musyawarah pada masa ini telah mewarnai pelaksanaan pemerintahan khilafah. Seperti Khalifah Abû Bakar, apabila ia dihadapkan kepada suatu persoalan dan ia telah mencari pemecahannya sesuai dengan Al-Qur'an dan Sunnah, tetapi tidak ditemukannya suatu *nash* pun tentang persoalan tersebut, maka ia segera berkata kepada umat Islam: "Telah timbul persoalan di hadapan saya, adakah di antara kamu yang mengetahui bahwa Rasulullah saw. telah pernah menyelesaikan persoalan yang serupa? Kadang-kadang ada sebahagian dari umat Islam yang mengetahuinya. Maka dalam hal seperti ini, Khalifah Abû Bakar akan menyelesaikan persoalan tersebut seperti yang pernah dilakukan oleh Rasulullah saw. (Umar Syarif, 1979: 77).

Khalifah 'Umar Ibn al-Khaththâb pun tetap bersikap sama dengan apa yang pernah dilakukan oleh Khalifah Abû Bakar. Ia tetap menegakkan musyawarah dalam pelaksanaan pemerintahannya, terutama dalam hal yang tidak ada nashnya dalam Al-Qur'an, Sunnah dan praktik yang pernah berlaku pada masa Abû Bakar. Dalam keadaan seperti ini, Khalifah 'Umar Ibn al-Khaththâb akan memanggil pemuka-pemuka dan tokoh-tokoh sahabat uutuk melakukan musyawarah (Umar Syarif, 1979: 78).

IAIN Padangsidimpuan

Contohnya, sewaktu Khalifah 'Umar Ibn al-Khaththâb dihadapkan kapada persoalan calon penggantinya. Dalam persoalan ini tidak ada *nash* dalam Al-Qur'an dan Sunnah yang memerintahkan agar ditunjuk calon pengganti khalifah. Penunjukan calon pengganti khalifah, hanya pernah dilakukan oleh Khalifah Abû Bakar. Setelah itu. sewaktu 'Umar Ibn al-Khaththâb didesak oleh tokoh-tokoh sahabat agar ia menunjuk calon pengganti khalifah, maka ia barkata: "Jika saya menunjuk calon pengganti khalifah, maka hal ini sudah pernah dilakukan oleh orang yang lebih baik dari saya yakni Abû Bakar. Dan jika saya tidak melakukan penunjukan ini maka hal yang seperti pun pernah dilakukan oleh orang yang lebih baik dari saya, yakni Rasulullah saw. Maka itu ia bermusyawarah dengan pemuka dan tokoh-tokoh sahabat untuk mencari jalan keluar persoalan ini. Akhirnya, diambil sebuah keputusan untuk menunjuk enam sahabat yang harus memilih salah seorang di antara mereka menjadi khalifah (Ibn Qutaibah, t.tp.: 28).

Agaknya, apa yang telah disebutkan di atas yang mendasari pemikiran politik Islam Rasyîd Ridhâ, sehingga ia sering menekankan agar seorang khalifah dalam menjalankan roda pemerintahannya, harus menekankan prinsip musyawarah, terutama dalam persoalan-persoalan yang tidak ada nashnya. Tetapi Rasyîd Ridhâ secara dogmatis memaparkan bahwa landasan musyawarah harus mengacu kepada ketentuan yang ada pada Al-Qur'an dan Sunnah. Pendapat Rasyîd Ridhâ tersebut dalam analisis penulis adalah hasil dari sebuah penerapan musyawarah pada zaman Rasûlullah dan pada masa pemerintahan al-Khulafâ' ar-Râsyidûn. Umar Syarîf dalam bukunya *Mudzâkarah fî Nizhâm al-Hukm wa al-Idârah ad-Daulah al-Islâmiyah* berpendapat bahwa musyawarah adalah salah satu asas di antara asas-asas pemerintahan Islam (Umar Syarif, 1979: 72). Abû Zaid Syalabi, Guru Besar Sejarah dan Kebudayaan Islam pada Universitas al-Azhar Kairo Mesir juga berpendapat demikian. Ia mengungkapkan bahwa siapa saja yang memperhatikan Al-Qur'an dan Sunnah pasti ia akan mengetahui bahwa pemerintahan Islam

IAIN Palangkaraya

berdasarkan atas musyawarah (Abu Zaid Syalabi, 1964: 73).

Inilah yang menjadi tugas pokok seorang khalifah dalam pemikiran politik Islam Rasyîd Ridhâ dalam menjalankan misi kenegaraannya. Seorang khalifah harus mampu mengajak umat kepada kebenaran yang hakiki, keadilan harus ditegakkan, agama harus dijaga kemurniannya dari segala pengaruh eksploitasi *bid`ah* dan terakhir tugas seorang khalifah harus melakukan musyawarah dalam mengambil setiap keputusan-keputusan yang belum ada atau belum jelas landasan hukumya baik dalam Al-Qur'an maupun dalam Sunnah (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 27). Dalam menjalankan musyawarah (khususnya musyawarah yang berkaitan dengan kebijakan-kebijakan politik atau yang berkaitan dengan peradilan), seorang khalifah yang berkuasa harus melibatkan para ulama atau mereka yang populer dengan dalam istilah Rasyîd Ridhâ dengan sebutan *ahl al-hall wa al-'aqd*. Karena keberadaan dan keterlibatan *ahl al-hall wa al-'aqd* dalam mengambil keputusan, akan menghasilkan sebuah keputusan yang dapat memuaskan hati rakyat.

D. LEGISLASI (SYARIAH) DALAM PEMERINTAHAN KHILAFAH KONSTITUSIONAL

1. Legislasi (Syariah) dalam Sistem Khilafah

Dalam pandangan Rasyîd Ridhâ, pembentukan khilafah mempunyai justifikasi yang kuat dalam syariat. Sistem pemerintahan khilafah merupakan sebuah sistem yang didasarkan pada prinsip keadilan dan persamaan hak serta kedaulatan di tangan rakyat. Non-Muslim yang berada di dalamnya memiliki kebebasan individual karena mereka dilindungi dengan syariat. Di bawah naungan sistem pemerintahan khilafah, orang-orang non-Muslim akan mendapatkan hak-haknya sebagai warga negara meskipun mereka secara terang-terangan mengatakan bahwa mereka tidak beriman kepada Allah serta tidak melaksanakan rukun-rukun dan syariat-syariat Islam (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 106). Bagi Ismâil Râjî

IAIN Padangsidimpuan

al-Faruqi, Islam tidak mengenal teokrasi, oligarki, demokrasi ataupun autokrasi. Dalam negara Islam berwujud khilafah, kedaulatan adalah milik hukum, bukan milik rakyat (Ismail Raji al-Faruqi, 1995: 108). Dengan kata lain khilafah adalah *nomocracy* (kekuasaan hukum), karena khilafah dan seluruh warga negaranya tunduk kepada hukum yaitu syariat (M. Hasbi Amiruddin, 2000: 108-109).

Dari sini, maka sebenarnya orang-orang Muslim yang fasik atau suka melakukan perbuatan-perbuatan maksiat lebih pantas untuk tidak menyukai ditegakkannya syariat-syariat Islam (dengan diterapkannya sistem khilafah) daripada orang-orang non-Muslim. Hal itu disebabkan karena upaya penegakan syariat Islam akan memberatkan mereka dengan hukum-hukum yang justru tidak memberatkan orang-orang non-Muslim. Karena itulah, maka di Syria, orang-orang Muslim seperti ini telah memberikan usulan kepada Kongres Tingkat Tinggi Syria yang pernah diadakan di Damaskus agar sistem pemerintahan yang digunakan di Syria adalah sistem pemerintahan sekuler, bukan sistem pemerintahan Islam. Ironisnya, tidak ada satu orang Nasrani pun yang merupakan anggota kongres itu yang menyetujui usulan tersebut, bahkan anggota-anggota kongres yang beragama Nasrani menolak usulan itu seperti yang dilakukan oleh kebanyakan kaum Muslimin (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 107-108). Melihat fenomena seperti itu, Muhammad Rasyîd Ridhâ menyimpulkan bahwa sebagian besar orang Nasrani yang ikut dalam kongres tersebut lebih berpihak kepada orang-orang Muslim yang berpegang teguh pada hukum-hukum Islam daripada kepada orang-orang Muslim yang fasik itu (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 108).

Dalam pandangan Muhammad Rasyîd Ridhâ pemberlakuan syariat Islam lebih baik buat orang-orang Nashrani yang tinggal di negara-negara yang mayoritas penduduknya beragama Muslim daripada pemerintahan sipil manapun yang tidak menerapkan syariat tersebut. Sebab Allah swt. melarang adanya kezaliman yang dilakukan terhadap kaum minoritas yang tinggal di negara yang

IAIN Padangsidimpuan

mayoritas penduduknya beragama Muslim dan menerapkan syariat Islam. Allah mengharamkan kezhaliman tersebut secara muthlak dan mewajibkan keadilan secara muthlak pula, meskipun terhadap orang-orang non-Muslim (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 108).

Intinya, dalam syariat Islam tidak dibenarkan satu perbuatan zhalim terhadap orang non-Muslim yang dapat dijadikan alasan bagi mereka untuk membenci syariat Islam. Sebab dalam hal peradilan, syariat Islam tidak membeda-bedakan antara orang kafir dzimmi, yang paling lemah sekalipun, dengan Khalifah yang merupakan pimpinan tertinggi dalam negara Islam (Muhammad al-Mubarak, 1974: 38). Bukti-bukti yang memperkuat hal itu dapat dilihat dari sejarah Khulafâ' ar-Râsyidîn dan juga khalifah setelahnya. Berdasarkan hal ini, maka dapat disimpulkan secara tegas bahwa keadilan hal yang prinsipiel dalam agama Islam (Muhammad Dhiyauddin, 1976: 325). Adapun adanya tindakan sewenang-wenang terhadap orang-orang kafir dzimmi yang dilakukan oleh sebagian penguasa kaum Muslimin hanyalah merupakan ulah oknum (pemimpin) yang memiliki ilmu yang sangat sedikit dan pemahaman yang sangat dangkal terhadap ajaran-ajaran Islam. Oleh karena itu, maka tidak ada satu alasan pun bagi orang-orang non-Muslim untuk membenci upaya menghidupkan kembali syariat Islam. Dan tidaklah adil bila umat Islam (dalam satu negara) meninggalkan syariat Islam dan sistem pemerintahan khilafah hanya untuk menyenangkan golongan minoritas yang tidak menyukai syariat Islam bukan karena adanya kelemahan atau kekurangan pada syariat tersebut, melainkan karena faktor fanatik belaka (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 110).

Rasyîd Ridhâ sepertinya berusaha mengikuti seruan gurunya Muhammad Abduh agar umat kembali ke ajaran Islam dengan menggali prinsip-prinsip iman dan ajaran-ajaran Islam yang benar. Rasyîd Ridhâ memandang perlunya mereformasi sistem hukum Islam (syariat Islam) dan memperbaiki pemerintahan Islam, yakni kekhalifahan. Menurut Rasyîd Ridhâ sistem politik yang

IAIN Padangsidimpuan

benar dan yang tepat adalah sistem politik yang didasarkan pada konsep musyawarah antara khalifah dan ulama yang merupakan pembimbing bagi penafsiran-penafsiran atas hukum Islam (John L. Esposito, 1984: 61). Menurut Rasyîd Ridhâ, otoritas untuk memberikan penilaian atas pertanggungjawaban khalifah dan atas batasan tentang ketidakadilan dan faktor-faktor lain berkenaan terutama dengan penurunan kekuasaan khalifah, berada di tangan *ahl al-hall wa al-'aqd* (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 11-13). Dalam menjalankan kewajiban mereka, anggota majelis tentu harus bekerja atas dasar syariat Islam. Kalau syariat Islam tidak menetapkan masalah tersebut, maka ulama yang harus diminta pendapatnya, termasuk mereka yang ada dalam *ahl al-hall wa al-'aqd*. Anggota majelis ini melakukan ijtihad dengan kekuatan ijma, bahkan dalam masalah-masalah politik dan hukum yang berkaitan dengan pemerintahan (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 58).

Syariat Islam mendapat tempat yang sangat penting dalam analisis Ridha. Ridha tidak hanya menggarisbawahi kesimpulan bahwa syari`ah harus dilindungi atau dihidupkan dalam bentuknya yang benar, tapi juga berkesimpulan bahwa pemerintahan kewarganegaraan *(hukûmah madaniyyah)* tak bisa bertahan ataupun berfungsi tanpa legislasi (*isytirâ`*) (Hamid Enayat, 1982: 79). Atau, dalam ungkapan Kerr, "tujuan utama Rasyîd Ridhâ adalah menunjukan bahwa syariat dimaksudkan dan disesuaikan agar menjadi struktur legal komprehensif bagi umat Islam" (Malcolm H. Kerr, 1966: 87). Rasyîd Ridhâ mengemukakan urgensi implementasi hukum Islam atau syariat Islam pada zaman modern sekarang. Ia mengemukakan agar syariat Islam berlaku sepenuhnya dalam pengadilan dan lembaga fatwa yang ada di dunia Islam. Sebab, menurut Rasyîd Ridhâ salah satu faktor yang menyebabkan umat Islam mundur dan terkebelakang pada zaman modern sekarang ialah karena pengadopsian hukum-hukum lain, khususnya hukum-hukum yang berasal dari Barat. Kemudian, umat Islam menjadikan hukum-hukum asing ini sebagai hukum yang dipedomani dalam pengadilan. Padahal, hu-

UIN Raden Fatah Palembang

kum suatu bangsa tidak sesuai untuk bangsa lain, apalagi bangsa yang berbeda dengannya dalam segi kepribadian dan sejarah (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 90).

Selanjutnya, Rasyîd Ridhâ juga menjelaskan akibat pengadopsian hukum-hukum asing yang dilakukan oleh umat atau bangsa mana pun terhadap hukum bangsa lain. Di antaranya ialah hilangnya kepribadian bangsa yang mengadopsi hukum asing tersebut. Pendapatnya ini dapat melalui pernyataannya di bawah ini: "Apabila suatu bangsa mengambil (mengadopsi) hukum bangsa lain, maka bangsa tersebut akan berubah menjadi sama dengan bangsa yang memiliki hukum tersebut" (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 91). Dalam pidatonya di hadapan peserta Muktamar al-Fiqh al-Islâmî di Riyadh pada tahun 1976, Wahiduddin Khan menjelaskan bahwa sebab utama tidak berlakunya secara penuh syariat Islam dalam lembaga qadha dan selanjutnya timbullah pangambilan hukum Barat, ialah karena gerakan ilmiyah dan pemikiran yang dihasilkan oleh ilmu pengetahuan modern. Gerakan ini telah menimbulkan anggapan yang mengatakan bahwa syariat Islam tidak cocok untuk segala tempat dan zaman (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 19) (Wahiduddin Khan, 1976: 8).

Pada syariahlah Rasyîd Ridhâ mendasarkan konsepsinya tentang negara Islam *(ad-daulah* atau *al-hukûmah al-Islâmiyyah).* Ini mungkin terlihat paradoks. Namun bisa dipahami karena ia hidup di zaman ketika situasi politik menunrut pendekatan berbeda; ketika Islam bukan faktor dominan setelah Perang Dunia I. Komitmennya yang kuat pada Islam memaksanya mempertahankan Islam melawan kelompok berorientasi modernis sekular yang cenderung pada westernisasi. Walaupun awalnya ia termasuk salah seorang dari lingkaran intelektual reformis, ia dalam perkembangan selanjutnya menjadi seorang ideolog yang terikat pada idealisme tradisional dari pada semangat reformis praktis (Malcolm H. Kerr, 1966: 187).

IAIN Padangsidimpuan

a. Isytirâ` dan Khilafah

Yang dimaksud dengan *isytirâ`* atau *tasyrî`* adalah upaya untuk membuat hukum-hukum yang dibutuhkan oleh pemerintah dengan tujuan untuk menegakkan keadilan di antara rakyatnya, menjaga keamanan, mempertahankan sistem dan keutuhan negara, serta memperhatikan kepentingan umat. Hukum-hukum ini berbeda-beda antara satu zaman dengan zaman yang lain, antara satu tempat dengan tempat yang lain, dan antara satu kondisi dengan kondisi yang lain (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 90). Syariat Islam adalah sempurna meliputi semua aspek kebutuhan manusia (Yusuf al-Qardhawi, 1991: 26).

Suatu pemerintahan tidak dapat berdiri tegak tanpa adanya *isytirâ`*, dan umat tidak dapat mencapai kemakmuran tanpa adanya pemerintahan yang menerapkan sistem perundang-undangan yang adil sesuai dengan kondisi masyarakatnya. Dalam hal ini, suatu komunitas (masyarakat) tidak dapat menggunakan sistem perundang-undangan umat lain yang bertentangan dengan kepribadian dan latar belakang sejarahnya, sebagaimana kaidah-kaidah suatu bahasa tidak bisa diterapkan pada bahasa lain, kecuali bila satu umat (bangsa) mau berafiliasi atau bersatu dengan umat-umat lain hingga mereka menjadi satu kesatuan umat. Hal ini seperti yang terjadi pada bangsa-bangsa yang beragama Islam di mana mereka bersatu menjadi satu kesatuan umat yang memiliki satu syariat. Ini berbeda dengan bangsa-bangsa yang mengadopsi sistem perundang-undangan bangsa lain tanpa ada perubahan atau upaya untuk memformulasikannya sesuai nilai-nilai akidah dan nilai-nilai akhlak, dan juga sesuai kemaslahatan mereka (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 90).

Bagi suatu umat, syariat merupakan simbol kemuliaan dan ruh kehidupannya. Implementasi syariat Islam pada abad modern ini merupakan upaya mengembalikan identitas Islam. Karena syariat Islam dalam pengertiannya yang universal adalah akidah, akhlak, undang-undang tatanan sosial-politik-ekonomi yang mendunia

IAIN Padangsidimpuan

(Shufi Husein Abi Thalib, 1995: 5). Ironisnya, banyak pihak yang mengabaikan syariat Islam dan menggantikannya dengan undang-undang Barat. Umat Islam tidak lagi memiliki pemimpin (nahkoda) dan lebih suka mengikuti gaya Barat. Padahal tanpa disadari, undang-undang Barat dapat menghancurkan pilar utama, kemuliaan tertinggi dan warisan terluhur umat mereka yaitu syariat Islam (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 91).

Dalam pandangan Rasyîd Ridhâ, sebagian orang beranggapan bahwa Islam tidak memiliki sistem perundang-undangan yang tepat untuk mengatur kehidupan manusia, karena—menurut mereka—syariat Islam didasarkan pada Al-Qur'an, padahal hukum-hukum yang terkandung di dalamnya baik hukum perdata, pidana ataupun politik, sangat sedikit dan terbatas. Selain itu, syariat Islam juga didasarkan pada al-Sunnah, padahal apa yang termuat dalam Sunnah sebagai tambahan (penjelasan) dari apa yang terkandung dalam Al-Qur'an juga tergolong sedikit dan hanya cocok untuk masa-masa awal munculnya Islam, tidak cocok untuk masa-masa lainnya. Mereka juga beranggapan bahwa pintu *ijma'* dan ijtihad telah tertutup rapat (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 91).

Dari aspek sejarah, sistem perundang-undangan (aturan) zaman Nabi Muhammad saw. , terdapat beberapa jenis undang-undang (tata cara). Undang-undang (tata cara) mendekatkan diri secara vertikal kepada Allah seperti aturan-aturan ibadah, aturan-aturan untuk meninggalkan perbuatan keji dan munkar; dan juga undang-undang yang berkaitan dengan muamalah secara horizontal berfungsi untuk menjaga diri, kehormatan dan harta manusia. Kedua jenis undang-undang ini merupakan undang-undang ditetapkan berdasarkan ajaran agama. Adapun undang-undang yang berkaitan dengan masalah manajemen, peradilan, politik, strategi perang dan lain sebagainya, merupakan undang-undang yang ditetapkan berdasarkan ijtihad beliau sendiri dan didukung oleh hasil musyawarah umat Islam, yaitu musyawarah yang dilakukan oleh tokoh-tokoh mereka yang dikenal dengan nama *ulû al-amr* (Mu-

IAIN Padangsidimpuan

hammad Rasyid Ridha, 1938: 92). Dari sini, jelaslah bahwa Islam memiliki sebuah sistem perundang-undangan. Umat Islam berwenang untuk merumuskan undang-undang yang solid yang relevan dan pada akhirnya masyarakat jugalah yang akan menghormati undang-undang tersebut. Munculnya pelanggaran bukan karena kurang sempurnanya undang-undang yang mengatur masyarakat. Tetapi terletak pada supremasi undang-undang itu sendiri (Fahmi Huwaidi, 1994: 38).

Ulû al-amr adalah orang-orang yang dipercaya untuk mewakili rakyat, menyalurkan aspirasi mereka dan memilih orang yang akan menjadi pemimpin atau Khalifah bagi mereka (Muhammad Dhiyauddin al-Rayyis, 1976: 363). Dalil mengenai keberadaan *ulil amri* ini adalah firman Allah Swt.: "*sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antara mereka.*" (QS. *asy-Syura* [42]: 38), dan juga firman-Nya: "*Taatilah Allah dan taatilah Rasul(Nya), dan uli al-amr di antara kamu.*" (QS. *an-Nisa'* [4]: 59). Dalil yang berasal dari Sunnah adalah sabda Rasulullah saw. yang menyatakan bahwa umat Islam tidak mungkin bersepakat untuk melakukan kesesatan. Khulafâ' ar-Râsyidîn juga selalu meminta pendapat kepada orang-orang yang berilmu dan orang-orang yang ahli dalam bidang masing-masing (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 92-93).

Khalifah harus mematuhi keputusan yang ditetapkan melalui musyawarah yang merupakan kesepakatan bersama (Muhammad Mamduh al-Arabi, 1948: 54). Untuk itu, seorang khalifah (pemimpin) tidak boleh membatalkan hasil musyawarah yang merupakan *ijma'* (kesepakatan) dan tidak boleh pula menyalahi aspirasi anggota masyarakat. Ketentuan seperti ini berlaku bila umat Islam bersepakat dalam satu masalah, tetapi jika mereka berselisih pendapat, maka mereka harus mengembalikan masalah itu kepada sumber utama yaitu Al-Qur'an dan Hadis, sesuai firman Allah: "*Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al-Qur'an) dan Rasul (Sunahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu*

IAIN Padangsidimpuan

lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya." (Qs. *an-Nisa'* [4]: 59) Hal ini jelas lebih baik daripada sistem perundang-undangan lain seperti sistem perundang-undangan Barat yang menggunakan sistem *voting* bila terjadi masalah (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 93).

Khilafah merupakan poros persatuan umat, sumber pembuatan undang-undang dan penjamin terlaksananya hukum-hukum. Di antara rukun khilafah adalah adanya *ahl al-hall wa al-'aqd* yang merupakan orang-orang yang akan ikut dalam musyawarah. Pemimpin khilafah adalah seorang khalifah. Baik ahl *al-hall wa al-'aqd* ataupun khalifah haruslah orang-orang yang memiliki kemampuan untuk membuat undang-undang atau untuk berijtihad (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 94). Di antara penyebab utama rusaknya sistem khilafah adalah karena khilafah itu telah dijadikan sesuatu yang dapat diwariskan, sementara kekurangan utama yang ada pada diri umat Islam adalah bahwa mereka tidak membuat satu sistem yang akan mereka gunakan sebagai acuan untuk dapat menegakkan khilafah tersebut (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 94).

b. Konsep Isytirâ` dan Realitas Umat

Seperti para pemikir pra-modern, Rasyid Ridha menyatakan bahwa Khilafah adalah wajib dan kewajiban ini didasarkan pada hukum Islam (wajib syar'i) dan konsensus (ijmâ'). Keberadaan khalifah sangat penting bagi pelaksanaan hukum syariah (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 10). Hal ini sesuai dengan pandangannya bahwa Islam adalah agama yang untuk kedaulatan politik dan kekuasaan pemerintahan (Muhammad Rasyid Ridha, 1960: 239). Menurut Rasyîd Ridha, sistem pemerintahan yang ada, kecuali sistem Khilafah, tidak dapat secara konsisten menerapkan hukum Islam (Ismail Raji al-Faruqi, 1995: 161).

Dalam pandangan Rasyîd Ridhâ tidak ada pertentangan antara syariat Islam dengan kebutuhan umat. Islam telah meletakkan kaidah-kaidah umum untuk berbagai jenis muamalah dengan memperhatikan petunjuk-petunjuk agama yang berkaitan dengannya

UIN Padangsidimpuan

dan ketentuan untuk memegang teguh nilai-nilai yang baik dan menjauhi nilai-nilai yang buruk. Islam tidak memberikan kepada *ulû al-amr* (ulama) otoritas atau wewenang penuh untuk melakukan *istinbath* (*isytira'*) secara mutlak, dengan tujuan agar tidak terjadi penyalahgunaan wewenang demi menuruti hawa nafsu mereka (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 97). Karena ulama itu sendiri memiliki keterbatasan (Ismail Raji al-Faruqi, 1995: 161).

Sejalan dengan pendapat Rasyîd Ridhâ, Ismâil Râjî al-Fârûqî berpendapat bahwa negara Islam itu sendiri merupakan umat dengan tatanan yang berbeda, sebagai umat dunia yang luas, yang pada akhirnya direncanakan dapat mencakup seluruh umat manusia sebagai warga negaranya. Masyarakat yang membentuk umat dunia hidup berdampingan secara damai. Tiap-tiap umat supaya menata kehidupan anggotanya menurut agamanya masing-masing. Masing-masing supaya memiliki lembaga dan undang-undangnya sendiri, maupun kekuasaan supaya dapat mengaktifkan anggotanya dan dapat melaksanakan undang-undangnya. Negara Islam menjamin hak khusus ini dalam syariat atau hukum dan konstitusi (Ismail Raji al-Faruqi, 1995: 132). *Al-khilafah* merupakan induk dari lembaga-lembaga lain di dalam masyarakat (umat), tanpanya maka lembaga-lembaga lain akan kehilangan dasar pijaknya. Karena secara internal, khilafah merupakan justifikasi bagi penegakan Syariah, di mana aplikasinya secara institusional dan individual akan membawa kepada keadilan. Adapun secara eksternal, khilafah merupakan pengejawantahan kekuasaan untuk kesejahteraan dan kedamaian umat guna mewujudkan tatanan dunia baru yang berorientasi kepada keadilan dan kedamaian di muka bumi (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 90). Lemahnya komitmen keagamaan dalam diri masyarakat yang beragama Islam dan juga dalam pemerintahan Islam akan berdampak pada menurunnya tingkat perhatian mereka terhadap kaidah-kaidah umum dan hukum-hukum Islam yang harus mereka pegang teguh dalam melakukan berbagai jenis muamalah. Pada akhirnya, hal itu akan menyebabkan mereka

IAIN Pontianak Digital Library

terpaksa melakukan hal-hal yang dilarang oleh agama (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 97).

Muhammad Rasyîd Ridhâ menyebutkan contoh yang menunjukkan kecenderungan sebagian umat Islam di Mesir dan Turki kepada paham sosialisme atau komunisme, bahkan mereka mempropagandakan paham tersebut dan membuat partai-partai (aliansi-aliansi) pendukungnya. Sebagai contoh, tidak sedikit orang, baik laki-laki ataupun perempuan, di sebagian negara Islam yang mempropagandakan hak persamaan antara laki-laki dan perempuan dalam bidang pendidikan. Tujuan akhir dari upaya mereka itu adalah agar perempuan memiliki hak-hak yang sama persis dengan laki-laki dalam semua bidang kehidupan, tanpa terkecuali. Padahal agama Islam sendiri telah lebih dahulu memperkenalkan prinsip persamaan antara laki-laki dan perempuan sebelum agama-agama atau aliran-aliran lain memperkenalkannya. Sebagai contoh, Islam telah mengajarkan kesamaan hak antara laki-laki dan perempuan dalam hubungan rumah tangga, kecuali dalam hal kepemimpinan, sebagaimana disebutkan pada firman Allah: "*Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebahagian dari harta mereka*" (QS. *an-Nisa'* [4]: 34). Seandainya umat Islam dan para pemimpin mereka dapat memahami dan menerapkan konsep ini, yaitu dengan menjunjung tinggi prinsip persamaan hak antara laki-laki dan perempuan kecuali dalam hal kepemimpinan (baik dalam rumah tangga, negara ataupun dalam shalat), lalu mereka mau memuliakan kaum wanita seperti yang telah diwasiatkan oleh Rasulullah saw. , niscaya kaum wanita tidak merasa perlu untuk bekerja dan melakukan pekerjaan-pekerjaan berat yang pantas dilakukan oleh kaum laki-laki (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 99).

Intinya adalah Islam harus menjadi dasar negara; bahwa syariah harus diterima sebagai konstitusi negara; bahwa kedaulatan politik ada di tangan Tuhan; bahwa gagasan tentang negara-bang-

IAIN Padangsidimpuan

sa (*nation-state*) bertentangan dengan konsep *ummah* (komunitas Islam) yang tidak mengenai batas-batas politik atau kedaerahan; dan bahwa, sementara mengakui prinsip *syûrâ* (musyawarah), aplikasi prinsip itu berbeda dengan gagasan demokrasi yang dikenal dalam diskursus politik modern dewasa ini (Bahtiar Effendy, 1990, 1990: 12-13). Melalui penjelasan tersebut, dapat disimpulkan bahwa khilafah yang diinginkan Rasyîd Ridhâ merupakan bentuk negara Islam di mana ia menaungi lembaga-lembaga atau berbagai institusi dalam masyarakat *(*umat*)* yang sekaligus berfungsi sebagai dasar pijakan bagi eksistensi lembaga lain dalam kerangka mewujudkan tujuan Tuhan di muka bumi. Pada titik ini, dapat diketahui bahwa antara khilafah dan umat memiliki pola relasi yang bersifat *resiprokal* (kesalingbergantungan) dan sinergis di mana khilafah berfungsi sebagai institusi pemerintahan yang mengorganisir kekuasaan dan menetapkan keputusan-keputusan penting *(decision maker)* yang hendak dijalankan oleh warga negara (umat).

Dari pemaparan di atas, dapat disimpulkan bahwa upaya untuk meninggalkan aturan-aturan syariat Islam dalam sebagian masalah akan menyebabkan ditinggalkannya aturan-aturan syariat Islam dalam masalah-masalah yang lain. Pada akhirnya, hal itu akan memengaruhi pola pikir, akhlak dan kebiasaan-kebiasaan umat Islam, sehingga akan terjadi perubahan besar pada identitas dan kepribadian mereka. Hal ini ditandai dengan hilangnya sistem *isytira'* yang menjadi ciri khas umat Islam, yaitu sebuah sistem yang dapat menjaga mereka dari kehancuran, dapat menuntut mereka dalam meniti tangga kemajuan, dan dapat membantu mereka dalam menetapkan hukum-hukum yang didasarkan pada prinsip-prinsip syariat Islam dan sesuai dengan kondisi mereka. Hal inilah yang membuat Rasyîd Ridhâ berpendapat bahwa sistem pemerintahan yang ada selain sistem kekhalifahan, tidak dapat menerapkan syariat Islam secara konsisten (Ibn Taimiyah: 1981: 266).

IAIN Padangsidimpuan

2. Bentuk Pemerintahan Khilafah Konstitusional

Menurut Rasyîd Ridhâ, upaya untuk mendirikan khilafah Islamiyyah akan membuat khawatir para pemimpin negara-negara kolonial, dan mereka akan melakukan yang terbaik untuk melawan upaya ini. Negara yang paling menentang pendirian Khilafah Islamiyyah adalah Inggris. Klaim bahwa Inggris mencoba mendirikan Khilafah Islamiyyah di masyarakat Arab sebelum Perang Dunia adalah tidak benar. Jika Inggris bersedia, dia pasti akan membantu para pemimpin Yaman mengatur tentara dan mewujudkan Khilafah Islamiyyah di Yaman. Pemerintah Yaman merupakan pemerintahan yang kuat, adil dan sejarah mencatat telah berdiri sejak abad ke-3 Hijriyah. Faktanya, Inggris telah menyebarkan desas-desus yang tidak baik dan menyebarkan desas-desus tersebut dengan tujuan untuk mengintervensi dan menaklukkan Yaman (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 113).

Seperti yang kita ketahui bersama, Inggris merupakan negara yang membantu Khilafah Islamiyyah di Turki, namun hal ini bukan karena Inggris sangat ingin membantu dan mendukung berdirinya Khilafah Islamiyah, melainkan karena Inggris mengetahui bahwa Khilafah di Turki hanyalah sebuah bentuk, bukan Khilafah yang sebenarnya. Turki adalah negara yang dengannya ia dapat menjaga hubungan baik. Para penguasa Inggris juga tahu betul bahwa negara Turki sedang mengalami kelemahan dan kehancuran. Mereka mencoba melindungi negara Turki, tetapi hanya karena mereka ingin mengubahnya menjadi benteng, penghalang antara Kekaisaran Romawi yang mengerikan di wilayah Laut Tengah. Oleh karena itu, mereka berharap kekuatan benteng (dalam hal ini negara Turki) tidak datang dari negara Turki itu sendiri, melainkan dari bantuan dan dukungan negara Inggris (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 113).

Menurut Rasyîd Ridha, umat Islam harus mempersiapkan segala sesuatunya dengan matang untuk menyongsong kebangkitan umat Islam di masa depan. Dalam pandangannya, umat Islam harus mengalihkan perhatiannya pada hal-hal yang dipandang mendu-

IAIN Padangsidimpuan

kung berdirinya khalifah di zaman modern ini (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 80). Untuk mencapai pembentukan pemerintahan Khilafah, para pemimpin harus berusaha untuk tidak selalu taklid buta terhadap adopsi hukum-hukum dari Barat. Dalam pandangannya, faktor yang membuat sistem khilafah runtuh dan perpecahan persatuan umat Islam adalah penerapan sistem perundang-undangan (hukum) Barat secara baku dan stagnan di dalam pemerintahan (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 68). Alam kerangka ini pula, al-Faruqi mengusulkan bahwa pertama-tama negara-negara Arab di Timur Tengah, harus ditransformasikan dari sekadar karikatur dan permainan negara-negara Barat, menjadi satu kekhilafahan. Selanjutnya, semua negara ini dibubarkan dan populasinya diorganisasi kembali menjadi negara Islam. Undang-undang yang mereka warisi dari kolonialisme Barat harus digantikan dengan Syariah. Negara Islam yang bangkit dari reruntuhan negara-negara tersebut, harus menghapuskan semua tapal batas wilayah di antara mereka (Ismail Raji al-Faruqi, 1983: 266).

Dalam rangka mewujudkan pemerintahan Islam yang sebenar-benarnya menurut Rasyîd Ridhâ, maka perlu mengembalikan kekuatan sistem *syûrâ* dan kekuatan lembaga *ahl al-hall wa al-'aqd* untuk menarik perhatian umat Islam terhadap tegaknya supremasi imamah dengan sistem pemerintahan khilafah imamah dengan segala kualifikasinya. Dengan cara ini, menurut Rasyîd Ridhâ, sistem keadilan, kesetaraan (*al-musâwah*), dan memelihara kemaslahatan umat Islam secara keseluruhan, bahkan angka kemiskinan akan teratasi dan patologi sosial akan teratasi (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 69).

Oleh karena itu, menurut Rasyîd Ridhâ kelompok pembaharu (*hizb al-ishlâh*) perlu diterima sehingga dapat merumuskan bagaimana keberadaan bentuk pemerintahan khilafah dan dapat menjamin masalah rakyat dengan memberlakukan undang-undang yang sesuai dengan kondisi saat ini, bukan dengan mengadopsi hukum Eropa yang belum tentu dapat memberikan garansi apa

IAIN Padangsidimpuan

pun bagi kemaslahatan umat Islam ke depan (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 69). Menurut al-Faruqi perlu pembentukan organisasi Islam secara terbuka; dimulai dengan pembentukan "*al-`urwah al-wutsqa*" (perkumpulan dari sepuluh orang Muslim dewasa) yang dipimpin oleh seorang *`âmil* (organisator). Sepuluh *`urwah* dapat digabung menjadi satu *usrah,* sepuluh *usrah* menjadi satu *zâwiyah,* dan sepuluh *zâwiyah* menjadi satu jamaah. Pada setiap tahapan ini, dibentuk suatu organ administratif untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan regional. Selanjutnya, dibentuk organisasi sentral yang memegang komando gerakan Islam menuju pembentukan khilafah sebagaimana yang disebutkan di atas (Ismail Raji al-Faruqi, 1983: 126-127).

Menurut Rasyîd Ridha, umat Islam non-Arab dapat membentuk dan mengelola pemerintahan dengan tiga cara, yaitu: dengan mengikuti berbagai buku pelajaran fikih, mengikuti sistem hukum Eropa, dan membentuk organisasi pembaru (*hizb alishlâh*), sehingga dapat mempersatukan independensi (*istiqlâl*) pemahaman keagamaan dengan syariat Islam. Organisasi pembaharu ini diharapkan menjadi pendorong di balik rencana pembentukan pemerintahan Khilafah (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 61).

Pada saat yang sama, menurut Rasyîd Ridha, komunitas yang membawa ide-ide Eropa memiliki pengaruh yang sangat negatif terhadap umat Islam di awal abad ke-19. Akhirnya muncullah kelompok westernisme (*hizb al-mutafaranjin*). Dalam konsep kelompok Muslim yang kebarat-baratan ataupun kelompok westernisme (*hizb al-mutafaranjin)* memandang bahwa agama tidak lagi memiliki relevansi yang benar sebagai dasar segala aktivitas dunia (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 63). Dalam pandangan mereka, agama tidak ada hubungannya dengan politik dan khalifah tidak memiliki mitra dalam menjalankan pemerintahan (Muhammad Dhiyauddin al-Rayyis, 1976: 237). Peradaban, ilmu pengetahuan, dan bangsa yang berdasarkan legitimasi agama tidak akan bertahan lama.

Lebih lanjut, Rasyîd Ridhâ mengatakan bahwa di antara ke-

IAIN Padangsidimpuan

lompok-kelompok yang berpikiran Barat, mendirikan lembaga khilafah dengan mengangkat seorang khalifah sebagai pemimpin adalah usaha yang sia-sia dalam peradaban modern. Menurut mereka, keberadaan institusi khilafah di Turki (akhir abad ke-18 dan awal abad ke-19) pada hakikatnya dalam bentuk formalitas belaka (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 64). Rasyîd Ridhâ menandaskan terdapat sekelompok fuqaha yang stagnan. Para fuqaha tersebut menginginkan bentuk pemerintahan yang Islami, dengan secara membabi buta mengikuti prinsip-prinsip fikih. Tetapi mereka tidak dapat secara bersamaan memberlakukan undang-undang di bidang militer, moneter, dan politik berdasarkan prinsip-prinsip fikih tradisional tersebut. Seandainya mereka dipercaya untuk mengurus negara, mereka pasti tidak akan mampu melakukannya. Demikian kesimpulan Rasyid Ridha yang berpendapat bahwa para ulama fikih pada masa itu cenderung pasif dan stagnan (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 65).

Selanjutnya Rasyîd Ridhâ mengemukakan beberapa contoh negara Arab yang akan dijadikan basis pemerintahan khilafah.

a. Hijaz (Arab) sebagai Pusat Pemerintahan Khilafah

Negara-negara Arab pada umumnya, khususnya negara Hijaz, menurut Rasyîd Ridhâ, merupakan negara yang mungkin menjadi pusat kekhalifahan Islam dibandingkan dengan negara-negara Islam lainnya. Namun, menurut Rasyîd Ridhâ, ada sejumlah kendala di dalam Hijaz sendiri yang menghalangi munculnya pusat kekhalifahan.. Di antaranya adalah (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 74):

1) Raja yang memerintah di Hijaz saat ini sangat bergantung pada hegemoni Barat.
2) Raja Hijaz yang berkuasa rentan terhadap eksploitasi untuk diakui sebagai raja paling kuat di negara-negara Arab.
3) Di beberapa negara Arab, Raja Hijaz mengangkat dua putra mahkotanya sebagai pemimpin.
4) Para pemimpin dan pejabat pemerintah adalah diktator karena

UIN Padangsidimpuan

mereka mengeluarkan kebijakan tanpa menggunakan lembaga konsultatif lainnya.

5) Pemerintahan Hijaz sangat apatis terhadap karya-karya para tokoh Islam yang menyerukan reformasi keagamaan seperti karya Ibn Taimiyyah dan Ibn al-Qayyim al-Jauzî.
6) Ada keinginan terus-menerus di pihak kerajaan untuk mempertahankan kekuasaannya meskipun dengan cara campur tangan kekuasaan non-Muslim.
7) Keluarga Raja Hijaz tidak sepenuhnya memenuhi syarat untuk menjadi khalifah, karena orang berpikir mereka tidak memiliki pemahaman yang sempurna tentang ilmu agama.
8) Sebagian besar negara-negara Islam tidak menyukai gaya kepemimpinan yang ada di negara Hijaz, hal ini dibuktikan dengan kritikan yang dilontarkan di berbagai media masa di negara-negara Islam seperti Tunis, Mesir, Aljazair, India dan lain sebagainya.
9) Pemerintah Hijaz dinilai belum siap untuk mengejar tiga tujuan utama pembentukan Khilafah Islamiyah, yaitu: 1. mewujudkan pemerintahan berdasarkan konsep musyawarah; 2. mengembalikan kesuksesan umat Islam di bidang ilmu pengetahuan; 3. Pelaksanaan reformasi pemahaman agama dengan menghilangkan tahayul dan bid'ah, menghidupkan kembali sunnah dan mempererat tali persaudaraan.
10) Pemerintah Hijaz dianggap lemah untuk menjadi pusat kekhalifahan karena tidak memiliki kekuatan dan sumber daya alam untuk mendukungnya.

b. Menjadikan Turki sebagai pusat pemerintahan khilafah

Menurut Rasyîd Ridhâ, ada dua kendala utama untuk mendirikan pusat khilafah di Turki (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 76).

1) Para petinggi militer dan para politisi lokal tidak mendukung gagasan pembentukan sistem khilafah karena diyakini bahwa ketika khilafah ada, kekuasaan sepenuhnya ada di tangan kha-

IAIN Padangsidimpuan

lifah. Bahkan ada kekhawatiran tentang pengaruh lain, seperti perkembangan bahasa Arab yang semakin subur negeri Turki.

2) Resistensi yang kuat dari Jazirah Arab untuk dijadikannya Turki sebagai pusat khilafah.

c. Menjadikan Pusat Pemerintahan Khilafah di Antara Jazirah Arab dan Turki

Rasyîd Ridhâ erpendapat bahwa pembentukan pusat kekhalifahan antara Jazirah Arab dan Turki (*manthiqah wushthâ*) yang di dalamnya terdapat banyak bangsa Arab, urki, dan Kurdi, merupakan upaya alternatif. Misalnya di daerah Musul, di perbatasan yang merupakan daerah sengketa antara Irak dan Syiria. Menurut Rasyîd Ridhâ, hal ini dapat dibuat dengan dukungan negara Turki. Selanjutnya, kelompok pembaharu (*hizb al-ishlâh*) diberi mandat untuk merumuskan sistem dan hukum pemerintahan khilafah di wilayah tersebut (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 78).

Dalam rangka mewujudkan sistem khilafah yang benar di era modern sekarang ini, sebagaimana cita-cita Rasyîd Ridhâ, Rasyîd Ridhâ memandang perlu memiliki sejumlah program dan lembaga penting dalam sistem pemerintahan khilafah (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 80).

1) Program pendirian sekolah tinggi yang menjadi pusat pengkaderan dan pembentukan karakter pemimpin dan mujtahid.
2) Program suksesi khalifah
3) Program pembentukan format administrasi negara dan sistem perekonomian yang meliputi:
    a) Dewan *syûrâ*.
    b) Majelis fatwa dan dewan yang membidangi pembuatan dan penerbitan buku-buku tentang keagamaan dan hukum.
    c) Dewan perumus kebijakan yang dikeluarkan oleh pemerintahan khilafah.
    d) Komisi pengawasan kinerja pemerintah.
    e) Majelis dakwah dan pengkaderan dai.
    f) Badan kerohanian yang berfungsi untuk mengoordina-

IAIN Padangsidimpuan

si pemberian khotbah dan nasihat serta pelaksanaan *amr ma`ruf nahi munkar*.

g) Badan pengelolaan zakat.
h) Badan urusan haji yang menangani urusan haji dan pemeliharaan haramain (Mekkah dan Madinah).
i) Badan kesekretariatan negara.

Untuk menjawab berbagai macam persoalan yang muncul, maka umat Islam harus berani berijtihad (Yusuf al-Qardhawi, 1991: 5). Kebangkitan umat Islam adalah tujuan yang harus dicapai umat Islam. Sayangnya, menurut Rasyîd Ridhâ, kesiapan umat Islam untuk mencapai kebangkitan tersebut masih tergolong sangat lemah. Mereka memberikan kesan sangat pasif, cenderung mempertahankan atau puas dengan *status quo*, bahkan bisa dikatakan tidak memiliki semangat untuk bergerak ke arah yang lebih baik. Oleh karena itu, di negara-negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam, kemajuan umat Islam masih relatif lambat. Jika ada perkembangan (kemajuan) di negara-negara tersebut, itu lebih karena tekanan kuat dari luar negeri, bukan karena upaya mereka untuk kembali ke ajaran agama mereka, atau kesadaran bahwa jika mereka melakukannya, mereka tidak akan mendapatkan apa yang mereka inginkan.

Padahal seandainya mereka mengikuti petunjuk-petunjuk dan menegakkan syariat agama dengan mengimplementasikan perintah Allah yang terkandung dalam firman-Nya: "*Dan persiapkanlah olehmu kekuatan (untuk menghadapi) mereka,*" tentu tidak ada satu orang atau umat pun yang dapat menandingi mereka dalam hal pembuatan rudal, bom dan berbagai jenis senjata lainnya, dan juga dalam berbagai bidang keilmuan (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 80).

Jika kebangkitan umat Islam di berbagai bidang ilmu berhasil dilakukan berkat ketaatan mereka pada ajaran Islam, kemajuan di bidang sipil (sosial) niscaya akan lebih cepat. Selain itu, upaya

IAIN Padangsidimpuan

menghidupkan kembali fungsi khilafah akan lebih mudah, sehingga tidak memerlukan kerja keras dan tidak perlu membentuk Hizb (kelompok) yang memberikan perhatian khusus terhadap upaya tersebut. Hal ini dikarenakan ruh atau spirit Islam merupakan salah satu cara yang paling efektif untuk menyadarkan umat Islam sehingga mampu mewujudkan kebangkitan umat Islam (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 81).

Jika umat Islam ingin mengubah kebiasaan dan tradisi, komite khusus harus dibuat, yang terdiri dari orang-orang moderat yang akan membahas dimensi positif dan dimensi negatif dengan tetap memperhatikan kondisi sosiologis yang mungkin terjadi pertentangan (konflik) antara individu atau kelompok dalam menyikapi perubahan tersebut (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 85). Inilah yang disebut Bassam Tibi sebagai *cultural accommondation of change* atau dengan kata lain budaya yang mencoba membuat hukum Islam lebih fleksibel untuk beradaptasi dengan perubahan. Tanpa prasyarat seperti itu, sangat mungkin kelompok tertentu, termasuk umat Islam, akan memperlakukan hukum Syariah sebagai residu era pra-industri (Azyumardi Azra, 1992: 50). Karena perbedaan tingkat pendidikan dan cara berpikir yang begitu besar, serta masalah yang sering terjadi di antara umat Islam, tentu menurut ajaran ulama yang dianut oleh masing-masing kelompok, umat Islam akan memiliki sikap yang berbeda terhadap masalah tersebut. Tentunya setiap kelompok akan mengikuti sesuai fatwa ulamanya masing-masing. Menurut Muhammad Rasyîd Ridhâ, kondisi seperti ini tidak akan pernah menyelesaikan masalah-masalah yang mereka hadapi. Solusinya adalah dengan adanya seorang khalifah yang mujtahid (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 87).

Sebagai contoh, Afganistan adalah salah satu negara Muslim yang paling memegang teguh hukum syariah Islam dan mengabaikan gaya hidup dan adat istiadat Eropa (Barat). Dalam proses mewujudkan kebangkitan, umat Islam di Afganistan banyak menyerap ilmu pertanian dan teknologi dari Eropa, tetapi mereka tidak mau

IAIN Pontianak Digital Library

menyerap ilmu-ilmu sosial dan hukum, karena mereka percaya bahwa hukum Islam sangat kaya dengan kedua ilmu ini, sehingga mereka tidak belajar dari orang Eropa apalagi menerapkannya dalam konsep ijtihad. Karena kebangkitan dan kemajuan umat Islam sangat bergantung pada upaya penerapan konsep ijtihad dalam kehidupan mereka (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 81).

Atas dasar ini, Muhammad Rasyîd Ridha berkeyakinan bahwa jika letak geografis Afghanistan menyatu dengan Jazirah Arab, maka bahasa Arab sebagai bahasa resmi negara pasti akan menjadi negara Islam yang lebih cocok untuk merevitalisasi fungsi Khilafah.

Untuk menyikapi arus globalisasi yang begitu deras dengan gaya kehiudpan yang pluralistik, diperlukan ijtihad kontemporer Ijtihad kontemporer dari sudut pandang Rasyîd Ridha adalah upaya untuk menemukan kompromi antara peradaban modern dan kesetiaan pada ajaran Islam. Dengan demikian, katanya, khalifah tidak akan menjadi pemimpin yang harus diikuti dan mampu menyebarkan pesan Islam, menjaga kemurnian agama, memberantas bid'ah, dan menyelesaikan perselisihan di antara umat Islam, kecuali dia adalah seorang mujahid atau orang yang pandai berjihad (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 87).

Di sisi lain, kemampuan seseorang untuk melakukan ijtihad sangat tergantung pada penguasaan bahasa Arab dan pemahaman mereka tentang gaya bahasa dan struktur kalimat. Seseorang tidak dapat melakukan ijtihad kecuali dia mahir berbahasa Arab untuk memahami teks Al-Qur'an dan Hadis. Para ulama Ushul-Fiqh dari berbagai madzhab mengklasifikasikan pengetahuan dan penguasaan bahasa Arab sebagai salah satu syarat ijtihad, yang berbeda dengan syarat lainnya. Bahkan sebagian ulama meyakini bahwa meskipun baru mencapai tingkat taklid, setiap Muslim wajib memiliki ilmu ini. Keyakinan inilah yang menyebabkan fakta bahwa dalam tiga masa terbaik (masa sahabat, tabi'in dan tabi' tabi'in) tersebar luas di setiap wilayah yang ditaklukkan oleh Islam, tanpa harus ada sekolah-sekolah yang dibangun baik oleh pihak pemerintah

IAIN Padangsidimpuan

ataupun swasta (lembaga-lembaga pendidikan) (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 88).

Pentingnya menghidupkan bahasa Arab dalam sistem pemerintahan Islam tidak terlepas dari pembahasan tentang status bahasa sebagai alat penghubung berbagai suku (ras). Sebagaimana kita ketahui bersama, Islam melarang fanatisme kesukuan karena dapat memecah belah, menghilangkan persatuan, dan menimbulkan permusuhan antar-umat. Atas dasar itu, salah satu agenda pembaruan atau kebangkitan Islam di bidang agama dan sosial adalah bahasa persatuan, yaitu dengan menjadikan bahasa Arab sebagai bahasa resmi bagi semua suku dan bangsa yang menganut agama Islam. Islam dan bahasa Arab adalah dua hal yang saling terkait, tanpa adanya agama Islam, maka bahasa Arab akan mengalami perubahan besar seperti yang terjadi pada bahasa-bahasa lain. Sebaliknya tanpa bahasa Arab, pemahaman umat Islam terhadap agama Islam akan sangat berbeda, antara satu orang dengan orang lainnya, sehingga Islam pun akan menjadi sebuah agama yang di dalamnya terjadi saling pengafiran antar tiap penganutnya (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 89).

Seandainya Daulah Usmaniyyah mau menghidupkan kembali bahasa Arab di wilayah Eropa yang ditaklukkannya, maka Islam pasti akan menyebar luas di setiap wilayah, dan membentuk peradaban Islam di sana, seperti di Andalusia. Ironisnya, Daulah Usmaniyyah tidak melakukan ini, juga tidak menjadikan bahasa Turki sebagai bahasa ilmiah. Justru yang menjadi pusat perhatian adalah perluasan wilayah dengan kekuatan pedang semata (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 89).

Rasyîd Ridhâ berpendapat bahwa dunia Islam saat ini dalam keadaan mengkhawatirkan karena sistem pemerintahan dan hukum yang berlaku di dalamnya tidak sesuai dengan hukum Islam. Untuk mengatasi kondisi tersebut, solusinya adalah menghidupkan kembali fungsi khilafah dan mengangkat seorang khalifah (pemimpin) yang sesuai dengan syariat Islam dan yang akan bekerja sama

IAIN Padangsidimpuan

dengan *ahl al-hall wa al-'aqd* dalam memenuhi tugas khilafah. Dalam hal ini, setiap Muslim harus tunduk pada segala keputusan dan kebijakan yang berkaitan dengan kepentingan umum (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 102).

Tetapi jika seseorang diangkat sebagai pemimpin, tetapi sistem pengangkatan dan mekanisme kerjanya tidak sesuai dengan ketentuan hukum Islam, maka keputusan dan pedomannya tidak akan diikuti oleh setiap Muslim. Misalnya, meskipun Sultan Abdul Hamid mengaku sebagai khalifah, ia tidak memenuhi persyaratan dan standar khalifah (sebagaimana ditentukan oleh hukum Islam) dan tidak menjalankan tugasnya dengan baik, maka kaum Muslimin di Afghanistan, Yaman, Najd dan Maroko tidak menganggap sah kekhilafahannya dan tidak ada kewajiban untuk mematuhinya (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 103). Di sisi lain, menurut Rasyîd Ridhâ, jika syarat dan ketentuan yang berkaitan dengannya terpenuhi ketika mengangkat khalifah, maka dunia Islam harus menaatinya, dan tidak ada yang bisa mengingkari keabsahan khalifahnya. Pada saat ini, setiap negara Muslim harus bersatu dengannya (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 103).

Setelah hal tersebut tercapai, umat Islam dapat melakukan pembaruan atau pembaharuan dalam bidang keagamaan atau bidang lainnya. Hal ini dikarenakan agenda dan program pembaharuan dapat diatur dan dikendalikan dengan baik. Selain itu, kondisi yang ada akan kondusif untuk mengajak umat Islam bersatu, bukan menentang kebijakan khilafah, sehingga orang-orang yang sangat peduli dengan reformasi dalam perusahaan Muslim dapat membantu mewujudkan cita-cita luhur tersebut (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 104).

Sepertinya Rasyîd Ridhâ menuju sebuah kerangka khilafah seperti yang disebutkan al-Faruqi dengan menjadikan negara-negara Islam yang ada sekarang menjadi provinsi-federal dari sebuah kekhilafahan universal (Ismail Raji al-Faruqi, 1995 L 159). Seperti diungkapkan oleh Suyuthi, paradigma pemikiran Rasyîd Ridhâ yang

IAIN Padangsidimpuan

konservatif, maka khalifah dalam pandangannya kekuasaan politik yang mendunia (Suyuti Pulungan, 1993: 293). Artinya di dunia Islam hanya boleh ada satu lembaga kekhilafahan yang dipimpin oleh seorang khalifah dan tidak dibenarkan ada dua khalifah yang berkuasa. Ia beralasan kepada Hadis Nabi: "*idzâ bûyi'a li khalîfataini faqtulû al-ahad minhumâ*." Menurutnya, jika ada lebih dari satu khalifah, itu melanggar tujuan pembentukan khalifah untuk menyatukan umat Islam dunia di bawah satu sistem politik (Muhammad Rasyid Ridha, 1938: 48).

Inilah materi yang dianalisis oleh Anthony Black, yakni pemikiran yang diungkapkan oleh Rasyîd Ridhâ merupakan "buah terakhir ide-ide Islam murni" (Antony Black, 2006: 565). Dalam analisisnya, penghapusan kekhalifahan mendorong Rasyîd Ridhâ untuk melengkapi konsep khilafahnya. Menurutnya Rasyîd Ridhâ kembali membahas tentang struktur kelembagaan Islam. Rasyîd Ridhâ telah mengadopsi metode al-Afghân dan Abduh bahwa "pintu ijtihad" harus dibuka kembali; bahwa kita harus "kembali ke sumber-sumber". Seperti kelompok modernis, dia membedakan antara bagian-bagian yang berhubungan dengan masalah ketuhanan yang baku, dan bagian-bagian yang membahas perilaku sosial dalam hukum Islam. Semua ini dapat diadaptasikan sesuai dengan prinsip kemaslahatan. Ulama seharusnya menerima konstitusionalisme parlementer sejak lama, alih-alih mendukung "otokrasi yang tiran" (Antony Blac, 2006: 566).

Ia meyakini bahwa ada kebutuhan mendesak akan khilafah yang fungsinya tentu saja melayani kepentingan duniawi dan mengatur urusan agama Islam. Muslim dan Muslim yang hidup di bawah "pemerintah asing" dalam beberapa bentuk "Konfederasi" atau "Persemakmuran". Meskipun khalifah sendiri bukan otoritas hukum, juga bukan badan legislatif, ia dapat memberikan masukan kepada pemerintah dalam masalah politik dan hukum dengan menganjurkan keputusan ijtihad dan bukan yang lain, setelah musyawarah dengan para ulama di antara mereka yang berhak meng-

IAIN Bukittinggi

urai simpul masalah *ahl al-hall wa al-'aqd* (yaitu para pemimpin umat)-, khususnya jika ia sendiri bukan seorang mujtahid yang memenuhi syarat. Tugasnya yang paling pokok adalah menjalankan fungsi pengawasan dan pengembangan kembali nilai-nilai syariat dalam urusan sosial. Dengan kata lain, Rasyîd Ridhâ memberi khalifah peran terbaru dalam kepemimpinan moral, serta bimbingan dan penasihatan agama (Antony Blac, 2006: 567).

Tampaknya ciri khas Rasyîd Ridhâ adalah bahwa ia telah mengubah kepentingan relatif yang diberikan pada tradisi Eropa dan Islam; Tentu saja, ketertarikan Rasyîd Ridhâ pada sumber-sumber Islam telah mengabaikan pengaruh Barat. Sekali lagi, teori Islam menunjukkan beberapa kesamaan dengan Plato: Rasyîd Ridhâ menganjurkan pemerintahan konstitusional daripada perwakilan. Tidak heran ide-idenya lebih merambah ke "elite tradisional dan publik Muslim yang berpendidikan atau agak berpendidikan daripada ke dalam lingkup pemerintahan yang pro-Barat. Sebagian pihak mungkin menganggap ide-ide politik Rasyîd Ridhâ terlalu idealistik, dan pihak lain memandangnya tak lebih dari pikiran *khayali (wishful thinking).* Namun hal itu setidaknya menunjukkan keprihatinan dan perhatiannya terhadap situasi politik dunia Islam saat ini.

Melalui penjelasan Rasyîd Ridhâ di atas, dapat disimpulkan bahwa khilafah merupakan bentuk negara Islam di mana ia menaungi lembaga-lembaga atau berbagai institusi yang ada dalam masyarakat (umat) yang sekaligus berfungsi sebagai dasar pijakan bagi eksistensi lembaga lain dalam kerangka mewujudkan tujuan Tuhan di muka bumi. Pada spektrum ini, dapat dilihat bahwa relasi khilafah dan umat memiliki pola relasi bersifat *resiprokal* (kesalingbergantungan) dan sinergis di mana khilafah memiliki fungsi sebagai institusi pemerintahan yang mengatur kekuasaan dan menetapkan keputusan-keputusan penting *(decision maker)* yang hendak dilaksanakan oleh warga negara. Nilai-nilai utama yang termuat dalam penjelasan Rasyîd Ridhâ di atas tentang negara Islam dalam bentuk sistem khilafah, dapat diidentifikasi sebagai berikut:

IAIN Padangsidimpuan

1) Penegakan syariah. Nilai ini sejalan dengan ide umat Muslimah yang keanggotaannya tidak hanya memiliki sikap batiniyah yang meliputi; Islam, *imân*, *hanîf* dan *dîn*. Namun juga memiliki ajaran yang berkaitan dengan tindakan lahiriah, seperti mengerjakan shalat, puasa, zakat, dan haji. Kesemua hal tersebut bersumber pada ajaran syariah.
2) Prinsip musyawarah. Al-Qur'an sebagai sumber ajaran Islam, juga mengundangkan atau mensyariatkan musyawarah sebagai salah satu ajaran pokoknya.
3) Prinsip keadilan. Bila ditinjau dari pandangan Al-Qur'an, ternyata terdapat sejumlah ayat tentang keadilan. Ia meliputi perintah menegakkan keadilan baik melalui perkataan, tindakan, dan sikap, had dan pikiran, penegak keadilan, subjek keadilan, dan tujuan ditegakkannya keadilan. Di dalam Al-Qur'an ditegaskan bahwa menegakkan keadilan merupakan kewajiban Syariah bagi orang-orang mukmin.
4) Prinsip persamaan tanpa diskriminasi. Dalam Al-Qur'an ditegaskan prinsip persamaan seluruh umat manusia (QS. *an-Nisâ'* [4]: 1). Kemudian di dalam surah (*Fâthir* [35]: 11) dan surah (*al-Mukmin* [40]: 67) diterangkan asal usul kejadian manusia, yaitu dari tanah kemudian dari setetes air mani, dan sesudah itu segumpal darah dan seterusnya. Walaupun ada perbedaan antara sesama manusia dari segi seks (jenis kelamin), warna kulit (ras), sifat pembawaan, bakat, kekuasaan, agama dan keyakinan, keterampilan, kekuatan fisik dan kemampuan intelektual, kedudukan sosial, tingkat ekonomi, tingkat pendidikan dan lain sebagainya, namun sebagai sesama manusia mereka adalah sama. Perbedaan-perbedaan tersebut justru agar mereka saling mengenal (QS. *al- Hujurât* [49]: 13).

IAIN Padangsidimpuan

IAIN Padangsidimpuan

4

KONSEP SYÛRÂ MUHAMMAD RASYÎD RIDHÂ

IAIN Padangsidimpuan

A. SYÛRÂ DALAM SISTEM PEMERINTAHAN

Syâwara merupakan asal akar kata dari *Syûrâ.* Bentuk dasar ini memiliki beberapa makna. Di antara beberapa makna tesebut adalah menawarkan diri, menjadi sasaran dan menyambut (Ibn Manzhûr, 1968, 105-106).

Istilah musyawarah (*musyâwarah*), adalah masdar dari kata kerja *syâwara*, *yusyâwiru* berarti "menampakkan, menawarkan, dan mengambil sesuatu". Misalkan makna yang terakhir terletak dalam ungkapan *syâwartu fulânan fi al-amr* yang bermakna aku mengambil pendapat si Fulan mengenai urusanku (Abû al-Husain Ibn Farîs ibn Zakariya, 1972, 226).

Kata *syûrâ* semula bermakna mengambil madu dari sarang lebah (Al-Imâm al-Qurthubî, 1967, 249). Kemudian terjadi perkembangan dengan makna ini, yang membuat segala sesuatu yang yang dikeluarkan atau yang diambil dari yang lain termasuk argumen di dalam forum. Kata *syûr* pada maknanya dipakai untuk menunjukkan sesuatu hal yang baik sesuai dengan makna dasarnya (M. Quraish Shihâb, 1998, 469).

Dikatakan *syûr,* berarti bermakna madu. *Syâra al-`asal* berarti mengambil/mengeluarkan madu dari tempat asalnya dan memisahkan dari selainnya, *al-musyîr* bermakna yang terpilih dan *syârah*

adalah tempat lebah mengeluarkan madu apabila menempatinya. *Syârah dan syaurah* artinya kebaikan lembaga, pakaian. *Syâwarahu*, *musyâwaratan wa istisyârah* berarti meminta musyawarah untuk merujuk dan melihat pendapat seseorang tentang sesuatu. *Asyâra 'alayya bi kadzâ* bermakna melihatkan kepada saya apa yang ada pada dirinya berupa kemaslahatan (Muhammad Abd al-Qâdir Abû Fâris, 1980, 53). Dalam KBBI (Kamus Besar Bahasa Indonesia) dijelaskan makna musyawarah adalah pembahasan bersama tentang suatu masalah untuk mencapai keputusan khalayak atas masalah tersebutn (Departemen P & K, 1998, 465). Dalam bahasa Inggris, musyawarah *(consultation)* adalah "*a meeting of persons to discuss, decide or plan something*" (pertemuan beberapa orang untuk melakukan diskusi, memutuskan, atau merencanakan sesuatu) (Noah Websters, 1980, 187). Berdasarkan pengertian di atas, *maka syûrâ* yang dimaksud didefinisikan sebagai usaha atau upaya yang dilakukan untuk merumuskan dan menyimpulkan pendapat yang bertolak belakang/berbeda dari sudut pandang atau pendapat-pendapat yang keluar berkenaan dengan masalah tertentu, kemudian mengujinya dari para pemikir dan para ahli sehingga sampai kepada kesimpulan pendapat yang paling sempurna, mendekati kebenaran dan paling baik untuk dilakukan dalam mencapai tujuan dan hasil terbaik (Zakariyyâ Abd al-Mun`im Ibrâhîm al-Khathîb, 1985, 16).

Pendapat Abdul Hamîd Ismâ`îl al-Anshârî mengatakan bahwa *syûrâ* merupakan mengungkapkan argumen/pendapat umat atau yang mewakili dalam perkara-perkara yang umum (Abd. al-Hamîd Ismâ`îl al-Anshârî, 1980, 14). Pendapat yang hampir sama diungkapkan juga oleh Taufîq asy-Syâwî menyebutkan *syûrâ* biasa diartikan dalam pengertian yang umum mencakup segala bentuk pemberian *advis* (pendapat) dan musyawarah (bertukar pendapat). Dalam hal ini sangat diperlukan pembedaan arti yang umum dan luas yaitu segala macam tukar pendapat dan musyawarah walaupun belum adanya ketetapan hasil di dalamnya dan inilah yang diistilahkan dengan *masyûrâh* atau *istisyârah,* sedangkan *syûrâ* bedanya sudah

IAIN Padangsidimpuan

memiliki kesepakatan terhadap hasil dari keputusan jamaah, dalam arti sempit terbatas pada ditetapkannya ketentuan-ketentuan yang harus ditetapkannya (Taufîq asy-Syâwî, 1992, 7).

Asas *syûrâ* dalam makna yang luas berarti eksistensi majelis *syûrâ*, adapun pertanggungjawaban dan hak-hak diambil langsung dari solidaritas setiap individu yang hadir. Jadi pendapat ini menitikberatkan kepada pendapat jamaah yang dianggap merupakan hasil dari pendapat keseluruhan anggota majelis yang hadir, begitu juga dengan pemikiran yang muncul. Setiap keinginan yang kolektif dalam majelis merupakan keinginan dari seluruh peserta maslis *syûrâ* tersebut. Ketetapan yang mereka ambil merupakan ketetapan berdasarkan hasil tukar pikiran antara individu dalam musyawarah, dalam hal ini diberikan kebebasan kepada setiap individu mengemukakan argumentasi dan juga berhak tidak menerima argumentasi orang lain (Taufîq asy-Syâwî, 1992, 8). Prinsip dasar dari *syûrâ* bahwa ketetapan/hasil yang diambil merupakan kehendak dari mayoritas jemaah, dan tidak adanya intimidasi, dalam artian lain diberikan kebebasan sepenuhnya untuk memberikan dan juga membantah pendapat dan mendiskusikannya. Setelah mendapatkan hasil bersama dari keputusan bersama, maka apa pun yang terjadi ke depan menjadi risiko dan dipertanggungjawabkan bersama tanpa harus dikaitkan kepada individu peserta dan inilah hikmah diterapkannya prinsip *syûrâ.*

Pendapat sebagian ulama fikih menyebutkan bahwa *Syûrâ* juga bermakna meminta pendapat mengenai suatu urusan kepada orang lain, karena majelis dalam musyawarah diharapkan untuk mengeluarkan argumen masing-masing tentang suatu permasalahan dan dipertanggungjawabkan bersama (Taufîq asy-Syâwî, t.th.: 705). Pada saat sekarang ini *syûrâ* sering dikaitkan dengan teori Politik Barat (Modern), berupa Sistem Demokrasi, Pemerintahan republik, sistem perwakilan, demokrasi, senat formatur dan konsep-konsep yang terkait dengan sistem pemerintahan (Dawam Raharjo, 1996: 440).

Rasyîd Ridhâ, salah seorang tokoh yang muncul pada abad ke-

IAIN Pekalongan Digital Library

19 memandang urgensi implementasi *syûrâ* dalam sistem pemerintahan Islam. Rasyîd Ridhâ selalu berada dalam pandangan bahwa pembentukan pemerintahan harus melalui musyawarah dan perwakilan *majelis syûrâ* dan *ahl al-hall wa al-'aqd* dan aliansi umat (M. Din Syamsuddin, 120). Dengan demikian Rasyîd Ridhâ memandang pentingnya musyawarah (*syûrâ*) dan konsensus (*ijma'*). Karena dia melihat ini merupakan partisipasi politik dan prinsip demokrasi kekuasaan oleh rakyat (M. Din Syamsuddin, 16). Hal itu tecermin di dalam lembaga *ahl al-hall wa al-'aqd.* Rasyîd Ridhâ menambahkan, bahwa kebaikan kondisi sosial masyarakat yang baik tergantung dari lembaga ini, sebaliknya jika lembaga ini rusak, maka rakyat akan menjadi rusak pula. Karena itu di dalam lembaga tersebut haruslah orang-orang yang memiliki integritas, intelektual dan komitmen terhadap supremasi hukum dan tak kalah penting stabilitas sosial politik secara keseluruhan (Rasyîd Ridhâ, 16). Dari pendapat di atas, Rasyîd Ridhâ menyamakan *ahl al-hall wa al-'aqd* di samping *jamâ`ah* dengan *ummah* dengan majelis *syûrâ.*

Menurut Rasyîd Ridhâ, sistem kenegaraan yang benar adalah sistem yang menjadikan *syûrâ* sebagai prinsip dasar, dalam menentukan kebijaksanaan dan dalam mengambil keputusan yang menyangkut kepentingan umat secara luas. Apabila prinsip *syûrâ* dijalankan dengan baik dan benar, pemerintahan akan berfungsi dengan baik serta dapat terhindar dari berbagai perselisihan, perpecahan, dan sebagainya (Rasyîd Ridhâ, 30). Keistimewaan prinsip syûrâ yang dikemukakan oleh Rasyîd Ridhâ dalam hal mengambil keputusan bahwa praktik *syûrâ* mengikutsertakan komponen umat yang luas, untuk terjadinya kesalahan dan kekeliruan akan tipis dan risikonya pun akan menjadi ringan bila disandingkan dengan keputusan yang bersifat individual. Dalam proses musyawarah komponen ide dan pendapat yang dilibatkan sangat bervariasi, tentu keputusan yang dikeluarkan merupakan keputusan bersama (*aktsariyyah*, mayoritas) (Rasyîd Ridhâ, 1998, 28). Tentu implikasi yang dihasilkan dari keputusan akan menjadi tanggungan bersama tan-

IAIN Pekalongan

pa adanya pihak yang dirugikan, serta tidak ada pihak yang merasa menang atau kalahnya. Setiap masalah yang menyangkut kepentingan orang banyak dan kepentingan rakyat yang lebih luas pun akan dapat jalan keluar dengan musyawarah dengan hasil sebaik-baiknya karna semua pihak memberikan pandangan dan pikiran mereka yang wajib didengar oleh negara supaya negara memiliki pertimbangan dalam mengambil keputusan dan tidak salah dalam mengambil keputusan untuk kepentingan rakyat.

Prinsip *syûrâ* yang demikian tentu memiliki perbedaan dengan sistem demokrasi (Lymant Tower Sargent, t.th.: 3-4) di tempat asalnya demokrasi (negara-negara Barat), sering dipahami dengan kekuasaan dimiliki oleh mayoritas atau disebut juga dengan mayoritarianisme. Adapun rumus dalam demokrasi adalah "setengah plus satu" dalam artian kemenangan akan dicapai apabila lebih dari setengah jumlah yang ada dan pihak yang lain dinyatakan kalah. Hendry Mayo berpendapat bahwa demokrasi berada dalam kecurigaan terus menerus, karena penguasa adalah yang mayoritas. Bahkan dikatakan kebenaran adalah apa yang dikatakan oleh kelompok mayoritas (M. Din Syamsuddin, 2000: 34-35).

Pertanyaan selanjutnya yang muncul adalah apakah kemayoritasan identik dengan kebenaran? Dalam perspektif filosofis, jawaban atas pertanyaan di atas adalah negatif. Karena "apa yang disukai oleh orang banyak" *(prefered by most)* tidaklah mugkin sama dengan "apa yang banyak disukai" *(most prefered)*. Adalah mungkin terjadi bahwa "apa yang banyak disukai" (di dalamnya mengandung kebenaran) tidak menjelma menjadi "apa yang disukai orang banyak" (di dalamnya mengandung kekuasaan). Karena itu kekuasaan tidak identik dengan kebenaran, seperti halnya kemayoritasan tidak identik dengan kebenaran (M. Din Syamsuddin, 2000: 34-35). Politik acap kali membawa kekuasaan memutuskan kesukaannya tanpa memperhatikan dimensi kebenaran, apalagi proses politik dijalankan atas dasar kesukaan kekuasaan.

Pada prinsip *syûrâ* bukanlah mengedepankan pendapat yang

IAIN Padangsidimpuan

terbanyak yang dihitung melalui angka-angka, tetapi yang diambil adalah argumentasi logika, bukti dan dalil-dalil *syar'i* yang menjadi syarat terpenting dalam pengambilan keputusan atau hasil akhir dari *syûrâ* ialah harus diikuti oleh peserta yang sudah dianggap mampu dalam mengemban keputusannya dalam kata lain harus dewasa dan sanggup dalam memberikan kesaksian yang semuanya disandarkan kepada dalil *syar'i*, bukan kepada kekuasaan yang bertentangan dengannya syariat Islam seperti kekuasaan praktis yang membenarkan oleh kekuatan subjektifnya. Inilah bentuk perbedaan yang mendasar dari prinsip demokrasi dengan pripsip *syûrâ.*

Taufîq asy-Syâwî membuat ilustrasi menarik mengenai karakteristik dan keunggulan *syûrâ* bila disandingkan dengan teori demokrasi, yakni sebagai berikut:

1. Prinsip-prinsip *syûrâ* lebih spesifik karena memiliki asas bebas berpendapat, berdiskusi sebelum adanya keputusan yang keluar daripada fondasi-fondasi demokrasi modern.
2. *Syûrâ* memiliki prinsip yang bersumber pada wahyu dan Sunnah Nabi. Dengan demikian musyawarah yang akan dilaksanakan bukan hanya mencari jalan keluar sesuai kehendak mayoritas tetapi lebih dari itu menjalankan syariat Allah yang memiliki nilai pahalanya. Sebaliknya demokrasi hanya berpatok kepada kekuasaan rakyat yang diwakilkan oleh suara mayoritas dalam artian dijalankan oleh partai atau pribadi yang mewakilkan.
3. Dalam pandangan umum demokrasi merupakan sistem politik bagi suatu negara atau pemerintahan. Adapun *syûrâ* lebih umum dan luas pembahasannya, karena juga akan mendidik setiap individi baik moral dan sosial ketika berkomunikasi dalam majelis. Jadi *syûrâ* bukan hanya sekadar sistem pemerintahan tetapi di dalamnya mengajarkan juga akhlak dan perilaku sosial (Taufîq asy-Syâwî, 300-301).

Taufîq asy-Syâwî melihat lebih mendalam mengenai perbedaan dari unsur-unsur demokrasi dengan unsur-unsur *syûrâ*, kemudi-

IAIN Padangsidimpuan

an menarik benang merah antara keduanya, maka membuktikan bahwa *syûrâ* lebih terperinci dan komprehensif bila disandingkan dengan teori-teori demokrasi yang ada. Ia juga menjelaskan bahwa saking mendalamnya *syûrâ* sampai kepada sistem masyarakat yang mengatur dasar semua urusan, kemudian untuk menegakkan akan memilih para penguasa, dan dewasa ini terkadang sistem modern mengambil dengan cara *syûrâ.* Di sini ia juga mewajibkan setiap individu haruslah memiliki kebebasan yang nantinya akan bisa melakukan dialog dengan dasar persamaan dan kewajiban agar hasil dari *syûrâ* menghasilnya batas nilai tertinggi dan ini menjadi dasar bagi masyarakat untuk dihargai ketika berdialog maupun setelah keputusan dikeluarkan (Taufîq asy-Syâwî, 301).

Konsultasi menjadi sebagai sesuatu yang harus direkomendasikan karena akan menjadi sebuah upaya yang deak?? untuk umat Islam dalam menentukan sebuah masalah. Nabi muhammad saw. yang merupakan Rasul yang selalu mendapatkan waktu ketika ada permasalahan yang terjadi, walaupun begitu nabi tetap melakukan musyawarah dengan rakyat, tetntu pemimpin Islam akan dituntut untuk melakukan konsultasi dalam menjadi jalan keluar terhadap masalah apa pun (Zakariya Abd al-Mun`im Ibrâhim al-Khatib, 14). Ibnu Taimiyah mengemukakan bahwa nabi tentang Nabi Muhammad yang maksum ingin memberikan contoh nilai musyawarah kepada umatnya (Ibnu Taimiyah, 1963: 386). Untuk memperkuat pendapatnya tentang pentingnya musyawarah, ia selalu menceritakan tentang Nabi Muhammad gemar melakukan musyawarah (Taqiyuddîn Ibn Taimiyyah, 1952: 135).

Syûrâ telah diimplementasikan di kalangan bangsa Arab sebelum datangnya Islam. Untuk menghadapi atau sesuatu yang berkaitan dengan kepentingan orang banyak mereka akan mengumpulkan para pemuka suku (kabilah) yang disebut sebagai *dzû asy-syûrâ* untuk bermusyawarah dalam menyelesaikan perkara (*Ensiklopedi Islam,* 1999: 1264). Kemudian aplikasi *syûrâ* di ambil oleh Islam. Masa ketika nabi masih hidup praktik *syûrâ* selalu dilakukan wa-

IAIN Padangsidimpuan

laupun belum ada perintah dari Allah dan sunnahnya (Thareq Y. Ismael dan Jacquiline S. Ismael, 1985: 11).

Selanjutnya, menurut pandangan Rasyîd Ridhâ, mayoritas permasalahan bisa diselesaikan dengan musyawarah,tetapi tidak semuanya akan terselesaikan. Permasalahan yang bisa diselesaikan yaitu yang berhubungan dengan duniawi atau sering disebut dengan *amruhum syûrâ bainahum*, sedangkan permasalahan yang berkaitan dengan ibadah itu bukan ketetapan manusia melainkan ketetapan agama dan merupakan otoritas Allah, dan tidak adalah pendapat akal daripadanya kendatipun Nabi masih hidup maupun setelahnya,(Muhammad Rasyîd Ridhâ, 1973, 164).

Rasyîd Ridhâ mendasarkan asumsinya pada beberapa Hadis Nabi Muhammad saw. yang artinya berbunyi:

حَدَّثَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ سَمِعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَصْوَاتًا فَقَالَ مَا هَذَا قَالُوا يُلَقِّحُونَ النَّخْلَ فَقَالَ لَوْ تَرَكُوهُ فَلَمْ يُلَقِّحُوهُ لَصَلُحَ فَتَرَكُوهُ فَلَمْ يُلَقِّحُوهُ فَخَرَجَ شِيصًا فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا لَكُمْ قَالُوا تَرَكُوهُ لِمَا قُلْتَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا كَانَ شَيْءٌ مِنْ أَمْرِ دُنْيَاكُمْ فَأَنْتُمْ أَعْلَمُ بِهِ فَإِذَا كَانَ مِنْ أَمْرِ دِينِكُمْ فَإِلَيَّ

"Apa saja yang berkaitan dengan urusan dunia", kalianlah yang lebih mengetahuinya." Apa saja yang berkaitan dengan urusan agama (wahyu) kembalikan kepadaku." (HR. Ahmad) (Ahmad bin Hanbal, t.th, 261)

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَعَمْرٌو النَّاقِدُ كِلَاهُمَا عَنْ الْأَسْوَدِ بْنِ عَامِرٍ قَالَ أَبُو بَكْرٍ حَدَّثَنَا أَسْوَدُ بْنُ عَامِرٍ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ وَعَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِقَوْمٍ يُلَقِّحُونَ فَقَالَ لَوْ لَمْ تَفْعَلُوا لَصَلُحَ قَالَ فَخَرَجَ شِيصًا فَمَرَّ بِهِمْ فَقَالَ مَا لِنَخْلِكُمْ قَالُوا قُلْتَ كَذَا وَكَذَا قَالَ أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ

Rasulullah menerangkan: "Dari Aisyah R.A Rasulullah saw, bersabda: Kalian lebih mengetahui darik) mengenai urusan dunia kalian." (H.R. Muslim). (Shahîh Muslim, 1993: 526).

Pendapat yang sama juga dikemukakan oleh Quraish Shihab

IAIN Padangsidimpuan

yang menyatakan bahwa permasalahan yang telah ada aturan Tuhan secara *qoth'i* dan jelas baik dengan wahyu maupun melalui Rasul-Nya, tidak dapat diperselisihkan, misalnya tentang tata cara beribadah. Musyawarah hanya bisa dilalukan teruntuk permasalahan yang belum ada dalil petunjuk yang terperinci/eksplisit serta permasalahan yang berkaitan duniawi (M. Quraish Shihâb, 479). Quraish Shihab menyatakan permasalahan yang berkaitan dengan agama yang sudah ada petunjuk dalil yang jelas, tidak ada kesempatan untuk musyawarah, karena argumentasi manusia tidak diperbolehkan mendahului wahyu (M. Quraish Shihâb, 71). Quraish Shihab berargumen apabila terkait permasalahan akidah, ibadah dan lainnya yang bekaitan dengan agama yang telah jelas dalilnya dalam Al-Qur'an juga dimusyawarahkan oleh umat, berarti sudah ada campur tangan manusia, maka esensi agama tidak transenden lagi.

Syûrâ permasalahan *ijtihâdi*, ijtihad tidak bisa digunakan apabila permsalahan sudah ada dalil yang jelas. Jadi, Nabi Muhammad saw. menggunakan musyawarah hanya urusan masyarakat dan negara speerti persoalan sosial, ekonomi, dan perang (M. Quraish Shihâb, 479). Sahabat-sahabat Nabi selalu menanyakan persoalan yang mereka temui ada dalil atau tidak. Kalau tidak ada dalil atau berupa Hadis Nabi sendiri, mereka kemudian melakukan musyawarah dengan memberikan pendapat masing-masing. Pada kejadian perang Badar misalnya, ketika Rasulullah saw. turun menempati mata air terdekat, Hubbab ibn Munzhir bertanya: "Apakah tempat ini dipilih oleh Allah untuk engkau melalui wahyu"? Nabi Muhammad saw. menjawab tidak, melainkan ini hanya inisiatif saya sebagai strategi, taktik, dan tipu daya. Hubbab berpendapat bahwa tempat itu tidak yang terbaik untuk dijadikan sebagai strategi. Hubbab lalu mengusulkan pindah ke tempat air yang terdekat dengan kaum Quraisy dan berdiam sejenak di sana untuk menyusun strategi dengan membuat buat kolam yang diisi dengan air. Setelah mendengar saran Hubbab, Rasulullah saw. mengabulkan dan mengikuti-

IAIN Padangsidimpuan

nya (Ibn Katsîr, 1978: 404).

Dalam kasus perang Khandaq juga demikian, ketika Rasulullah saw. berniat memberikan sepertiga hasil kurma Madinah kepada bani Ghathfan dengan ketentuan mereka tidak memerangi kaum Muslimin dan mereka harus kembali ke negeri mereka. Rasulullah kemudian menemui Sa'ad ibn Mu'âdz dan Sa'ad ibn 'Ubâdah untuk meminta pendapat mereka. Mereka menjawab "Wahai Rasulullah saw, apakah ini sesuatu yang diperintahkan Allah (melalui wahyu)? Atau hanya inisiatif engkau? Rasulullah saw. menjawab "tidak, ini hanya inisiatif dariku untuk kalian. Demi Allah aku tidak demikian, kecuali karena aku melihat orang-orang mausyrik telah memanah kalian dari satu busur dan mereka mengepung kalian dari segala arah. Maka aku ingin menghancurkan kekuatan dan persatuan mereka." Sa'ad ibn Mu'âdz dan Sa'ad ibn 'Ubâdah memiliki pandangan dan pendapat yang berbeda dengan pendapat Rasulullah saw, dan selanjutnya Rasulullah saw. menerima pendapat kedua sahabat tersebut (Ibn Hisyâm, t.th.: 62).

IAIN Padangsidimpuan

B. LANDASAN DAN SIGNIFIKANSI IMPLEMENTASI SYÛRÂ

1. Landasan Pelaksanaan Syûrâ

Dalam Islam, *syûrâ* telah menjadi suatu kewajiban dalam mengatasi permasalahan. *Syûrâ* menjadi suatu kewajiban bagi setiap para pemimpin yang melaksanakan tanggung jawab kepada masa depan masyarakat/umat. *Syûrâ* sangat dimuliakan oleh Allah sehingga diabadikan dalam sebuah nama surah di dalam Al-Qur'an.

Kewajiban untuk melaksanakan *syûrâ* akan selalu merujuk pada dalil/*nash-nash* Al-Qur'an, juga mengikuti Hadis-hadis Nabi Muhammad saw. dan ijmak para sahabat.

a. Syûrâ dalam Al-Qur'an

Pembicaraan mengenai *syûrâ,* setidaknya ada 2 ayat menjadi landasannya.

Yang pertama adalah surah *asy-Syûrâ* ayat 38.

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ

"Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya, dan mendirikan shalat (dengan sempurna) sedangkan urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antara mereka dan mereka menafkahkan sebagian dari rezeki yang Kami anugerahkan kepada mereka."

Dalam kaitan ayat di atas, Rasyîd Ridhâ tidak menafsirkan ayat di atas. Karena usaha Rasyîd Ridhâ dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an terhenti pada surah *Yûsuf* ayat 101 (M. Quraish Shihab, 2006: 81).

رَبِّ قَدْ ءَاتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ.

Hanya saja ketika Rasyîd Ridhâ menafsirkan surah *Ali Imrân* ayat 159, Rasyîd Ridhâ mengaitkannya dengan surah *asy-Syûrâ* ayat 38. Menurut pandangan Rasyîd Ridhâ, *syûrâ* adalah jalan bahkan solusi yang terbaik dalam menyelesaikan permasalahan umat. *Syûrâ* merupakan strategi umat Islam dalam menghadapi kondisi penting/krusial dalam masyarakat, misalnya manajemen pemerintahan, perang dam masalah sosial lain (Rasyid Ridha, 164). Pemimpin umat Islam (khalifah) harus melaksanakan prinsip dasar *syûrâ*, untuk mencari salan keluar setiap permasalahan yang ada, termasuk yang berkaitan dengan persoalan politik yang berkaitan dengan kepentingan masyarakat luas (Rasyid Ridha, 30).

Pendapat M. Quraish Shihâb tentang ayat ini, diturunkan sebagai bentuk ujian kepada orang Madinah ketika mengetahui kedatangan rombongan Nabi Muhammad saw. dan mengatakan akan membela Nabi Muhammad saw. sebelum Nabi Muhammad saw. di Madinah, beberapa orang di Madinah melakukan musyawarah di rumah Abû Ayyûb al-Anshârî, dengan pembahasan kedatangan Nabi Muhammad saw. Sealin itu M. Quraish Shihâb juga mengemukakan bahwa ayat ini juga berlaku untuk umum mencakup setiap

IAIN Padangsidimpuan

kelompok yang melaksanakan musyawarah (M. Quraish Shihâb, 471).

Sependapat dengan Rasyîd Ridhâ, ath-Thabarî juga menyebutkan bahwa yang dimaksud musyawarah di sini adalah apabila adanya perbedaan pandangan atau dalam suatu permasalahan yang berkaitan dengan kepentingan umat secara luas, maka diselesaikan dengan jalan musyawarah (Abî Ja'far ibn Jarîr ath-Thabarî, 100). Pendapat ini juga sejalan dengan pendapat Ibnu Kastir dan menambahkan secara luas bahwa menyangkut pesmasalahan umat yang banyak (Ibn Katsîr, 269).

Abul A'la al-Maudûdî menyebutkan bahwa ayat ini menjalaskan kepada umat manusia tentang gambaran istimewa dalam memutuskan sebuah keputusan yaitu semua permasalahan yang berkaitan dengan kepentingan khalayak banyak diselesaikan dengan melaksanakan musyawarah. Lebih jauh Abû al-A'la al-Maudûdî menyebutkan bahwa permasalahan pemerintahan wajib diselesaikan dengan musyawarah antara sesama umat dengan cara mengirimkan delegasi setiap kelompok. Ayat di atas menunjukkan bahwa musyawarah bukan mengenai fenomena di masa lampau tetapi juga perintah dan aturan di masa akan datang (Abu al-A'lâ al-Maudûdî, 1989: 16).

Dijelaskan oleh Sayyid Quthb dalam tafsirnya Fî Zhilâl Al-Qur'an mengatakan bahwa anjuran untuk *syûrâ* dalam surah *asy-Syûrâ* (42) ayat 38 tidak lebih umum dan lebih universal dari sekadar keterkaitannya dengan negara. Menurutnya, *syûrâ* dalam ayat ini berkaitan dengan persoalan-persoalan *amm* yang dihadapi oleh umat Islam. Pendapat ini bertolak belakang dari periode penurunan ayat yang turun di makkah, yang menjalaskan bahwa anjuran musyawarah ini turun sebelum adanya Negara Islam (Sayyid Quthb, 1998: 3145).

Fakhruddîn ar-Râzî menafsirkan surah *asy-Syûrâ* ayat 38 sebatas anjuran untuk mencari solusi bersama dari kalangan umat Islam yang menghadapi permasalahan (Fakhruddîn ar-Râzî, 1994: 178). Adapun Muhammad Asad menyebutkan dimaksud *amruhum*

IAIN Padangsidimpuan

syûrâ bainahum dalam ayat di atas ialah suatu yang fundamental dan komprehensif terutama yang berkaitan dengan permasalahan orang banyak dan kenegaraan (politik). Kata *Amruhum* mengacu kepada semua persoalan masyarakat dan umat, dan menjadi pedoman sistem pemerintahan Islam ditegakkan. *Amruhum syûrâ bainahum* secara literal bermakna semua persoalan masyarakat harus diputuskan dengan prinsip *syûrâ*, terutama dalam persoalan politik dan pemerintahan (Muhammad Asad, 1980: 44). Senada dengan pendapat Asad, Fazlur Rahman memberikan penafsiran kata *amruhum* yang berkaitan dengan urusan-urusan umat secara kolektif, Perintah *syûrâ bainahum* memiliki makna urusan orang banyak diputuskan melalui musyawarah kolektif secara personal atau golongan saja (Fazlur Rahman, 1986: 95). Fathi Osman menyebutkan bahwa makna *syûrâ* menunjukkan makna yang sangat signifikan, karena perintah *Syûrâ* secara integral sudah ada keterkaitan dengan perintah oleh Allah, mendirikan shalat dan menyedekahkan sebagian harta karunia Allah untuk kepentingan umat masyarakat (Fathi Osman, 1986: 7).

Yang kedua yaitu: surah *Ali Imrân* Ayat 159

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ

"Maka disebabkan rahmat Allah-lah kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap kasar dan berhati keras, tentulah mereka akan menjauhkan diri dari sekelilingmu. Karena itu maafkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan tertentu. Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertaqwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah mencintai orang yang bertawakkal kepadaNya." (Departemen Agama, 1996: 103).

Rasyîd Ridhâ menandaskan bahwa perintah *syûrâ* di sini dimaksudkan agar sistem pemerintahan menggunakan *syûrâ* bagi umat Islam tentunya sesuai dengan *surah* asy-Syûrâ [42] ayat 38. (Muhammad Rasyîd Ridhâ, 164). Yang dimaksudkan dengan perkara adalah perkara yang persoalannya yang menyangkut dengan

Arif Rahmansyah

perkara hakim dalam memutuskan sebuah keputusan. Adapun persoalan yang ada kaitannya dengan *`ibâdah mahdhah*, maka penyelesaiannya masalahnya melalui penjelasan Al-Qur'an dan Hadis. Dalam pandangan Rasyîd Ridhâ, pelaksanaan musyawarah yang dicontohkan Nabi pada awal mulanya dicocokkan dengan keadaan sosial umat Islam saat itu, karena sedikitnya komunitas umat Muslim sebelum *fath al-Makkah*. Musyawarah sering dilakukan di Masjid dan dari situlah Nabi selalu meminta argumentasi dari *as-sawâd al-a`zham* (suara mayoritas) yaitu para sahabat yangm diakui kualifikasi ilmu dan integritas pribadi yang terbaik (Muhammad Rasyîd Ridhâ, 164). Para sahabat itu adalah orang-orang yang mendalami persoalan-persoalan krusial umat seperti strategi peperang, sebagaimana yang dilakukan ketika menghadapi orang-orang Quraisy pada saat peperangan Badar dan Uhud (Mahdî Fadhlullâh, 1984: 64).

Rasyîd Ridhâ menyebutkan bahwa wilayah kekuasaan Islam sudah meluas setelah *fath al-Makkah* dan keberadaan anggota *as-sawâd al-a`zham* telah meluas ke berbagai daerah, untuk langkah selanjutnya adalah mengonstruksi kaidah-kaidah yang berkaitan dengan musyawarah yang bersifat akomodatif. Kaidah-kaidah itu merupakan ijtihad Nabi sendiri dan bukanlah dari wahyu. Kaidah musyawarah itu tidaklah sama dengan yang lainnya karena perbedaan kondisi wilayah dan sosiokultural yang diterima umat Islam pada setiap masa dan keadaan. Oleh karena itu, kaidah musyawarah yang telah ditetapkan Nabi Muhammad saw, bersifat temporal dan tidak dapat meng-*cover* seluruh permasalahan umat di setiap zaman (Rasyîd Ridhâ, 164). Dengan demikian diberi keleluasaan kepada umat tersebut untuk masing-masing memberikan rumus dan memilih kaidah-kaidah dan format pelaksanaannya.

Mengenai *syûrâ* tidak ada dijelaskan secara jelas oleh Allah maupun Nabi secara baku dan kaku. Dalam pandangan agama Islam bahwa secara substansi *syûrâ* yang ada di tengah masyarakat tidaklah dibatasi dengan format dan mekanisme tertentu. Nabi Muhammad saw. sendiri melakukan musyawarah tidak menentukan meka-

IAIN Padangsidimpuan

nisme dilakukan (Rasyîd Ridhâ, 164). Alasan yang menjadi pendapat Rosul tidak menetapkan mekanisme musyawarah setidaknya ada tiga alasan, yakni:

1) Perbedaan permasalahan yang dihadapi umat setiap zaman, Menurut Rasyîd Ridhâ dalam tafsirnya, Rasulullah saw. telah memprediksi orang yang masuk agama Islam akan semakin meluas dengan berbagai macam karakter dan suku. Membuat sebuah mekanisme yang baku dan kaku akan berakibat buruk kedalam pengambilan sebuah keputusan. Format *syûrâ* lebih baik diserahkan kepada setiap masing-masing generasi umat untuk membuat formulasi yang relevan dengan zamannya (Rasyîd Ridhâ, 1999, 31).
2) Menurut pendapat Rasyîd Ridhâ dalam tafsirnya, seumpama format *syûrâ* telah ditentukan oleh Rasulullah secara baku dan kaku, maka tentu umat Islam akan menjadikannya sebagai sebuah *ibadah mahdhah* yang wajib dilaksanakan pada setiap saat dan tempat yang tidak sama sebagaimana *ibadah mahdhah* lainnya. Sabda Rasulullah "kalian lebih mengerti tentang urusan-urusan dunia" menjadi landasan penitng bahwa Rasulullah lebih menyerahkan permasalahan dunia diselesaikan dengan tata cara dan *culture* setempat.
3) Menurut penuturan Rasyîd Ridhâ dalam tafsirnya, seandainya format *syûrâ* dibuatkan Rasulullah secara baku dan kaku, semestinya Rasulullah tidak perlu melakukan musyawarah dikarenakan faktor kerasulan yang *ma`shum*. Akan tetapi Rasulullah saw. telah melaksanakan musyawarah dan melihatkan sebuah karakter individu yang memerlukan pendapat orang lain dalam memutuskan sebuah keputusan (Rasyîd Ridhâ, 1999: 9).

Dari apa yang dipaparkan oleh Rasyîd Ridhâ dalam tafsirnya, menunjukkan bahwa *syûrâ* yakni sebuah meknisme dalam membuat sebuah keputusan tentang permasalahan umat Islam. Hal yang menjadi menarik dari penuturan Muhammad Rasyîd Ridhâ tentang

IAIN Pekalongan Library

syûrâ dalam tafsirnya bahwa ayat tentang *syûrâ* tidak berkaitan sama sekali dengan masalah konsep negara, tetapi *syûrâ* tetap diyakini sebagai sebuah mekanisme dan prosedur dalam memutuskan sebuah keputusan yang di dalamnya juga terhadap permasalahan pemerintahan. Ha senada disampaikan Sayyid Quthb tentang penafsirannya terhadap anjuran *syûrâ* yang termaktub dalam surah Âli Imrân ayat 159 menyebutkan bahwa Islam telah membuat sebuah prinsip dasar yaitu *syûrâ* dalam sistem pemerintahan sebagaimana yang pernah dicontohkan oleh Rasulullah, di mana bentuknya disesuaikan dengan perkembangan zaman (Sayyid Quthb, 501).

Rasyîd Ridhâ menandaskan bahwa pembaiatan 'Umar ibn Khaththâb dengan cara pendelegasian kekuasaan secara aklamasi bukan dengan cara musyawarah merupakan ungkapan yang harus dibuktikan melalui fakta dan data yang akurat. Menurut Rasyîd Ridhâ, pengangkatan Khalifah 'Umar ibn Khaththâb tetap melalui sebuah mekanisme *syûrâ* pada akhir-akhir masa hayat Abû Bakar. Dikukuhkannya 'Umar ibn Khaththâb yang akan menggantikan Khalîfah Abû Bakar pada masa Abû Bakar masih hidup, disebabkan adanya kekhawatiran yang mendalam terjadinya sebuah fitnah perpecahan di antara umat Islam (Rasyîd Ridhâ, 169).

Terhadap surah Âli Imrân ayat 159, ar-Râzî menafsirkannya sebatas anjuran Allah kepada Rasul-Nya untuk bermusyawarah dengan para sahabat dengan beberapa persyaratan sebagai berikut: *pertama*, musyawarah Rasulullah saw. bersama para sahabat merupakan bentuk langkah untuk mengukur kecintaan dan loyalitas mereka kepada Rasulullah, *kedua*, sekalipun nabi Muhammad saw. merupakan makhluk paling sempurna di muka bumi ini, namun keilmuan seorang makhluk ada batas maksimalnya, sehingga apa yang tersirat dalam pikiran seseorang tentang kemaslahatan, tidak jauh berbeda dengan apa yang terbersit dalam hati Nabi Muhammad saw. , apalagi yang berkaitan dengan permasalahan dunia, *ketiga*, perintah bermusyawarah di sini memuat pengertian agar orang lain mengikuti jejaknya dalam bermusyawarah dan menja-

IAIN Palangkaraya

di kebiasaan bagi umatnya; *keempat*, pada kejadian perang Uhud, Rasulullah saw. bermusyawarah dengan para sahabat dan disarankan untuk keluar dari peperangan, *kelima*, perintah musyawarah di sini tidak untuk menjadikan argumen dan keilmuan para sahabat dipertimbangkan, akan tetapi untuk mengetahui kapasitas daya pikir keilmuan mereka, dan mengukur seberapa besar kecintaan dan loyalitas mereka terhadap Rasulullah, *keenam*, pada dasarnya Rosul tidak memerlukan sahabat dalam mengambil keputusan, akan tetapi untuk mengetahui dimensi ijtihad yang mreka hsilkan dalam memecahkan suatu persoalan; *ketujuh*, ketika Allah memerintahkan Nabi Muhammad saw. untuk bermusyawarah bersama para sahabat menunjukkan bahwa mereka dalam pandangan Allah, Rasulullah saw. dan makhluk-Nya memiliki kedudukannya sendiri-sendiri, *kedelapan*, raja agung akan melakukan musyawarah dengan orang-orang terdekat saja (Fakhruddîn ar-Râzî, 1994: 64).

Ibn Jarîr ath-Thabarî memberikan penegasan bahwa ayat *syûrâ* pada surah Âli Imrân ayat 159 merupakan aturan perintah Allah kepada Nabi Muhammad saw. Untuk bermusyawarah dengan sahabat-sahabat mengenai permasalahan perang dan sebagainya, dengan tujuan untuk memberi petunjuk agar mereka selalu bermusyawarah dalam mengambil keputusan dalam suatu persoalan (Abî Ja'far Ibn Jarîr ath-Thabarî, 1972: 100). Ibn Katsîr juga memiliki pendapat yang sama dengan ath-Thabarî yang menyebutkan bahwa pada ayat ini Allah memerintahkan Rasul-Nya agar memberikan maaf dan memohonkan ampun dari Allah bagi para pengikutnya dan bermusyawarah dengan para sahabat dalam permasalahan tertentu, agar mereka dengan gembira dan lebih taat melakukan perintah Allah dan perintah pemimpin mereka (Ibn Katsîr, 1991: 269).

Mushthafâ al-Marâghî dalam tafsirnya menyebutkan bahwa Allah telah memberikan pujian khusus bagi Rasulullah saw. karena sikap yang lemah lembut kepada sahabat-sahabat yang keluar dari hasil keputusan yang dihasilkan melalui musyawarah. Tindakan para sahabat untuk memiliki harta rampasan perang dengan

IAIN Padangsidimpuan

turun dari puncak bukit, adalah tindakan yang bertentangan dengan ketentuan musyawarah. Konsekuensinya, kemenangan yang seharusnya didapatkan, sirna, dan lenyap (Ahmad Mushthafâ al-Marâghî, 1969: 112). Oleh karena itu, Quraish Shihâb menyebutkan, secara redaksional surah Âli Imrân ayat 159 ini ditujukan kepada Nabi Muhammad saw. supaya melakukan musyawarah persoalan tertentu (seperti urusan perang) dengan para sahabat atau anggota masyarakatnya, tetapi ayat ini juga merupakan arahan dan petunjuk kepada setiap Muslim, khususnya kepada para pemimpin, agar senantiasa selalu menjunjung tinggi prinsip-prinsip *syûrâ* dalam mengambil suatu keputusan permasalahan dan mengeluarkan kebijakan (M. Quraish Shihâb, 470).

Dari keterangan beberapa mufasir di atas, penulis memandang bahwa *syûrâ* wajib ditegakkan dalam memberikan keputusan setiap persoalan umat, kewajiban tersebut terutama diberikan kepada para pemimpin yang bertanggung jawab terhadap persoalan masa depan umat. Indikasi yang menunjukkan kewajiban dalam ayat ini adalah bahwa ungkapan "bermusyawarahlah dengan mereka" berbentuk *'amar* (perintah), sedangkan perintah itu adalah wajib selama tidak ada keterangan, konteks *(qarînah)* yang mengubah status hukumnya (Muhammad Abd. al-Qâdir Abû Fâris, 60). Catatan yang paling penting bagi penulis dari sekian keterangan penafsiran para mufasir tentang *syûrâ* bahwa secara tekstual dan tersurat, tidak ada mufasir yang menafsirkan ayat tentang *syûrâ* yang langsung ada kaitannya dengan negara. Dengan kata lain, bahwa *syûrâ* tidak pernah dianggap oleh para mufasir sebagai sebuah bentuk pemerintahan. Tetapi mayoritas mufasir menerangkan bahwa urusan umat Islam yang termasuk di dalamnya mengenai yang berkaitan dengan pemerintahan harus menjadikan *syûrâ* sebagai mekanisme formal dalam mengambil sebuah keputusan.

Untuk menyikapi kedua ayat yang berkaitan dengan konteks musyawawah, Taufîq asy-Syâwî menjelaskan bahwa:

1) Salah satu dari ayat di atas di turun di Mekkah dan yang lain

IAIN Pekalongan Digital Library

turun di Madinah. Dalam hal ini ada isyarat yang jelas mengenai keuniversalan prinsip *syûrâ* bagi setiap sistem masyarakat Islam di setiap tahapannya. Bagaimanapun kondisi dan tempat serta hubungan dengan masyarakat lain, baik masyarakat itu sekadar golongan minoritas atau kelompok mayoritas yang diatur oleh suatu negara merdeka.

2) Ayat 38 surah *asy-Syûrâ* ditujukan kepada kaum Muslimin pada umumnya sebagai individu-individu (anggota masyarakat) dan menuturkan sifat-sifat serta karakteristik yang membedakan kaum Muslimin dengan umat lainnya. Ciri yang pertama ialah kesatuan akidah dan ibadah, sedangkan ciri berikutnya berupa kebersamaan (kolektivitas) dalam berbagai urusan mereka yang bersifat umum melalui musyawarah, tukar menukar pendapat solidaritas, kemanunggalan atas dasar kebebasan dan prinsip persamaan (egalitarian) di antara mereka. Ayat 159 surah *Âli `Imrân* ditujukan kepada Rasulullah saw. setelah berhasil mendirikan negara yang merdeka di Madinah. Ayat ini memerintahkan Nabi muhammad saw. sebagai kepala negara sekaligus sebagai penguasanya agar *syûrâ* dijadikan asas atau dasar hubungan penguasa dengan rakyat dan individu di masyarakat, walaupun pemimpin ini seorang Nabi Muhammad saw. yang diutus dan menerima wahyu dari langit (Taufîq asy-Syâwî, 50).

IAIN Padangsidimpuan

b. Prinsip Syûrâ dalam Sunnah

Selaian pada ayat di atas, banyak pula Hadis Nabi Muhammad saw. yang menetapkan *syûrâ* adalah salah satu prinsip hukum dalam Islam (Khâliq Farîd Abdul, 58). Di antara Hadis yang menjelaskan tentang keutamaan *syûrâ* adalah;

1. Hadis yang diriwayatkan Imam at-Tirmîdzî

حَدَّثَنَا هَنَّادٌ حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ عَنْ الْأَعْمَشِ عَنْ عَمْرِو بْنِ مُرَّةَ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ لَمَّا كَانَ يَوْمُ بَدْرٍ وَجِيءَ بِالْأُسَارَى قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا

تَقُولُونَ فِي هَؤُلَاءِ الْأُسَارَى فَذَكَرَ قِصَّةً فِي هَذَا الْحَدِيثِ طَوِيلَةً قَالَ أَبُو عِيسَى وَفِي الْبَاب عَنْ عُمَرَ وَأَبِي أَيُّوبَ وَأَنَسٍ وَأَبِي هُرَيْرَةَ وَهَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ وَأَبُو عُبَيْدَةَ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ أَبِيهِ وَيُرْوَى عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ مَا رَأَيْتُ أَحَدًا أَكْثَرَ مَشُورَةً لِأَصْحَابِهِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

Artinya: Dari Abî Hurairah r.a. berkata; "Aku tidak pernah melihat seseorang yang paling gemar bermusyawarah selain Rasulullah saw." (Imâm at-Tirmîdzî, 1962: 214).

2) Hadis yang diriwayatkan Ibn Mâjah

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرٍ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ زَكَرِيَّا بْنِ أَبِي زَائِدَةَ وَعَلِيُّ بْنُ هَاشِمٍ عَنْ ابْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ عَنْ جَابِرٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا اسْتَشَارَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيُشِرْ عَلَيْهِ

Artinya: "Dari Abû Bakar, haddatsanâ Yahyâ ibn Zakariya ibn Abî Zaidah dan Alî ibn Hâsyim dari ibn Abî Lailâ Dari Abî az-Zubair dan Jâbir bekata, Rasulullah saw. bersabda "Apabila seseorang di antara kamu meminta musyawarah kepada saudaranya maka hendaklah ia memberi saran kepadanya." (Ibn Mâjah, t.th.: 1233)

Beberapa penjelasan Hadis di atas menunjukkan bahwa Nabi Muhammad saw. amat menggemari bermusyawarah. Nabi Muhammad saw. bemusyawarah dalam permasalahan yang tidak ada keterangan wahyu. Hal ini dianggap penting untuk menghasilkan dan membuktikan adanya hubungan horizontal yang kuat antara pemimpin dengan rakyatnya (Farîd Abdul Khâliq, 58). Dalam bermusyawarah Nabi Muhammad saw. tidak monoton dalam mengikuti satu pola saja, kadang-kadang Nabi Muhammad saw. bermusyawarah dengan para sahabat senior, dan tidak jarang juga meminta pertimbangan dari kalangan profesional. Nabi Muhammad saw. selalu menunjukkan sikap yang selalu demokratis dan lembut dalam bermusyawarah, sekalipun posisi Muhammad saw. adalah seorang Nabi Allah (Muhammad Abdullah al-Khathîb, 25).

Mahdî Fadhlullâh berpendapat bahwa kunci kesuksesan Rasulullah saw. dalam membina masyarakat Madinah adalah sikap

IAIN Padangsidimpuan

demokratis Nabi Muhammad saw. Pendapat Nabi Muhammad saw. selalu melakukan musayawarah dengan masyarakat Madinah dan selalu menghormati hasil dari keputusan yang dihasilkan melalui musyawarah (Mahdî Fadhlullâh, 64). Untuk itulah menurut Rasyîd Ridhâ Nabi Muhammad saw. telah memberikan contoh ideal bagi kaum Muslimin dalam menyelesaikan sebuah permasalahan. Musyawarah yang pernah dilakukan oleh Rasulullah saw. memberikan prcontohan dan isyarat bagi kaum Muslimin bahwa dalam masalah pemerintahan, *syûrâ* merupakan unsur paling penting sistem kenegaraan. Kalau Allah mewajibkan Rasul-Nya untuk bermusyawarah, kaum Muslimin dengan segala keterbatasan nalarnya justru harus lebih mengambil sikap bermusyawarah dalam menyelesaikan sebuah perkara (Muhammad Rasyîd Ridhâ, 1998, 186).

Beberapa contoh pelaksanaan *syûrâ* di masa Nabi Muhammad saw, sebagai berikut:

1) Posisi Dalam Perang Badar

Sebelum terjadinya perang Badar Nabi Muhammad saw. memutuskan posisi beliau dan pasukan Islam pada suatu tempat di dekat suatu sumber mata air. Seorang sahabat dari kelompok Anshar, bernama Hubab ibn Munzir datang kepada Nabi Muhammad saw. dan menanyakan apakah keputusan Nabi adalah petunjuk Allah, sehingga beliau dan pasukan Islam tidak boleh berpindah dari tempat tersebut, atau keputusan diambil sendiri sebagai siasat dan strategi perang biasa. Nabi Muhammad saw. menjawab bahwa keputusan itu merupakan inisiatifnya tanpa ada penjelasan wahyu dari Allah. Selanjutnya Hubab berkata "Wahai utusan Allah", tempat ini kurang cocok. Sebaiknya kita lebih maju ke depan sampai ke mata air yang paling depan, kita membawa banyak tempat air untuk kita isi dengan air itu kemudian sumber mata air itu kita tutup dengan pasir. Kalau nanti kita terpaksa untuk mundur kita masih dapat minum, sedangkan musuh tidak. Nabi Muhammad saw. menerima

IAIN Padangsidimpuan

dengan baik saran dari Hubab dan bergerak menuju ke lokasi yang ditunjuk oleh Hubab (Taufîq asy-Syâwî, 60).

2) Perjanjian Hudaibiyah

Tahun ke tujuh setelah Nabi Muhammad saw. menetap di Madinah bersama sekitar seribu empat ratus pengikut yang berangkat ke daerah untuk mengunjungi Baitullah (Zakariyya Abdul Mun`im Ibrâhîm al-Khathîb, 149). Tetapi maksud tersebut dihadang oleh orang-orang Quraisy Mekkah, meskipun Nabi Muhammad saw. sudah sering menjelaskan maksud dan tujuan beliau dan para pengikutnya hanya untuk melakukan umrah, dan segera kembali ke Madinah setelah ibadah selesai. Memperhatikan sikap orang Mekkah yang demikian, Nabi Muhammad saw. dan kaum Muslim berhenti di daerah Hudaibiyah di selatan kota Mekkah dan melakukan perundingan dengan orang Mekkah. Satu sama lain saling mengirim utusan (Munawwir Sjadzali, 18). Perundingan berlangsung selama berhari-hari tanpa mencapai keputusan akhir, orang-orang Mekkah meskipun berhasil dipahamkan bahwa maksud memasuki Mekkah hanya untuk ibadah, tetapi hal demikian tetap akan menghasilkan kesan di kalangan suku-suku Arab yang lain bahwa orang-orang Quraisy sudah kalah dari orang Islam, yang berarti kehormatan orang Quraisy telah hancur. Sebaliknya jika tetap menghambat orang Islam untuk memasuki Mekkah dalam hal beribadah juga akan menghasilkan kesan yang tidak memberikan keuntungan untuk mereka, oleh karena setiap tahun musim haji, Mekkah khususnya Ka'bah terbuka bagi peziarah dari seluruh penjuru daerah Arabia. Akhirnya dicapai hasil dari kesepakatan dengan ditandatanganinya perjanjian Hudaibiyah yang antara lain mengatakan bahwa Nabi Muhammad saw. dan para pengikutnya tidak jadi masuk ke Mekkah tahun ini, tetapi orang Quraisy berjanji akan mengizinkan orang-orang Islam datang ke Mekkah pada tahun berikutnya dan tinggal di sana selama tiga hari tanpa senjata selain pedang yang tetap pada sarungnya (Munawwir Sjadzali, 19).

IAIN Padangsidimpuan

Pada perang badar penetuan posisi perang berbeda karena dalam proses perumusan naskah perjanjian Hudaibiyah, Nabi Muhammad saw. mengambil kebijaksanaan atau sikap dengan mengabaikan pendapat dan keberatan banyak sahabat. Semua orang yang sedianya siap bertempur untuk menyerang kota Mekkah, telah menerima pendapat Rasulullah saw. penuh keikhlasan dan kesadaran serta percaya bahwa Nabi Muhammad saw. tidaklah berbuat demikian melainkan karena adanya pengarahan dari langit berupa wahyu yang turun (Taufîq asy-Syâwî, 128).

3) Masalah Tawanan Perang Badar

Pasca terjadinya Perang Badar, dan pasukan Islam pulang ke Madinah dengan membawa tujuh puluh tawanan, di antara mereka terdapat sejumlah keluarga Nabi Muhammad saw. seperti `Abbâs, paman Nabi Muhammad saw. dan `Âqil ibn Abî Thâlib saudara kandung ‘Alî ibn Abî Thâlib. Beliau bermusyawarah dengan para sahabat. Abû Bakar menyatakan, “Bukankah mereka itu berasal dari suku Nabi Muhammad saw. bahkan keluarga Nabi”? Karena itu ia mengusulkan untuk dilepas dengan memberikan imbalan tebusan. Tetapi ‘Umar ibn Khaththâb dengan nada tinggi menyarankan untuk membantai mereka (Muhammad Abd al-Qâdir Abû Fâris, 65).

Mengenai dua pendapat di atas Nabi Muhammad saw. menerima pendapat pertama, dan kepada para sahabat Nabi Muhammad saw. memberikan hak untuk memilih, membunuh atau membebaskan para tawanan, dengan imbalan tebusan karena umat Islam waku itu serba kekurangan, janganlah sampai tawanan dilepas tanpa tebusan *(fidâ’)* (Zakariyyâ Abdul Mun`im Ibrâhîm al-Khathîb, 154). Mendengar petunjuk tersebut, para sahabat melepaskan tawanan mereka dengan meminta tebusan sebesar seratus dua puluh dinar dan khusus kasus `Abbâs, karena ia dianggap yang paling mampu, tebusan baginya sebesar dua ratus dua puluh dinar. Yang tidak membayar tebusan, kepada mereka yang pandai membaca dan menulis, diwajibkan mengajar penduduk Madinah seorang tawanan meng-

IAIN Padangsidimpuan

ajar sepuluh orang murid (Rasyîd Ridhâ, 32). Tidak lama kemudian turunlah ayat 67 surah *al-Anfâl* yang membenarkan pendapat Umar.

> *"Tidak patut, bagi seorang Nabi mempunyai tawanan sebelum ia dapat melumpuhkan musuhnya di muka bumi. Kamu menghendaki harta benda duniawiyah, sedangkan Allah menghendaki (pahala) akhirat (untukmu). Dan Allah Maha Perkasa Lagi Maha Bijaksana." (Departemen Agama, 272)*

4) Perlakuan Terhadap Jenazah Abdullâh ibn Ubay ibn Salûl

Abdullâh ibn Ubay ibn Salûl merupakan dari kelompok yang munafik dan ia meninggal dunia, seorang anaknya menghadap kepada Nabi Muhammad saw. dan memohon kepada beliau untuk menyembahyangi jenazahnya, lalu Nabi Muhammad saw. menyatakan bersedia menerima permohonan itu (Munawwir Sjadzali, 20). Mendengar hal ini dan mengingat perbuatan Abdullâh ibn Ubay ibn Salûl semasa hidupnya yang banyak merugikan Islam bahkan merugikan Nabi Muhammad saw. sendiri, 'Umar ibn Khaththâb menentang dan mengingatkan Nabi Muhammad saw. akan firman Allah dalam surah *at-Taubah*: 80 yaitu;

> *"Kamu memohonkan ampun bagi mereka atau tidak kamu mohonkan ampun bagi mereka (adalah sama saja). Kendatipun kamu memohon ampun bagi mereka tujuh puluh kali, namun Allah sekali-kali tidak akan memberi ampun kepada mereka. Yang demikian itu adalah karena mereka kafir kepada Allah dan Rasul-Nya. Dan Allah tidak memberi petunjuk kepada kaum yang fasik."*

Ayat ini menyatakan bahwa tidak ada faedahnya meminta ampun orang-orang munafik, dan meski dimintai ampun sebanyak tujuh kali Allah tidak akan mengampuninya. Nabi Muhammad saw. tetap dengan pendiriannya dan tetap menyembahyanginya. Kemudian turunlah ayat 84 surah *at-Taubah* yang melarang Nabi Muhammad saw. menyembahyangi jenazah orang-orang munafik, yaitu;

> *"Dan janganlah sekali-kali kamu menyembahyangkan (jenazah) seorang yang mati di antara mereka, dan janganlah kamu berdiri di kuburnya. Sesungguhnya mereka telah kafir kepa Allah dan Rasul-Nya dan mereka mati dalam keadaan fasik".*

IAIN Padangsidimpuan

Dari beberaa contoh bentuk musyawarah yang dilakukan oleh Rasulullah saw, tampak bahwa Rasulullah saw. berusaha untuk selalu mengajak dan mengarahkan para sahabat mendiskusikan segala sesuatu secara bersama dan Rasulullah saw. selalu menghormati pendapat para sahabat. Menyangkut mekanisme musyawarah, ternyata Rasulullah tidak pernah meletakkan sebuah fondasi yang baku dari sebuah mekanisme penerapan musyawarah. Nabi Muhammad saw. tidak mempunyai bentuk dan sistem serta mekanisme pengambilan keputusan tertentu. Rasulullah saw. mengembalikan mekanisme musyawarah sesuai dengan tuntunan zaman dan kebutuhan mereka (Rasyîd Ridhâ, 1988: 184). Hanya saja keputusan yang dihasilkan dari sebuah proses musyawarah tetap berpegang teguh kepada prinsip-prinsip ajaran Islam seperti, keadilan, persamaan dan prinsip kebebasan.

c. Ijmâ' sebagai Dasar Hukum Ketiga Syûrâ

Selain berpegang kepada Al-Qur'an dan Sunnah yang mewajibkan *syûrâ*, kaum Muslimin sepanjang zaman telah sepakat mengenai wajibnya *syûrâ*. (Farîd Abdul Khâliq, 59) Meskipun dalam sejarah sering terjadi berbagai penyelewengan, yang mengenyampingkan *syûrâ* dalam proses pemilihan penguasa, justru memperkuat komitmen ulama dan umat Islam untuk berpegang teguh kepada asas *syûrâ*, dan semakin kuatnya komitmen terhadap implementasi *syûrâ*.

Ijma' umat tentang kewajiban *syûrâ* bukanlah hal yang baru, (Zakariyyâ Abdul Mun`im Ibrâhîm al-Khathîb, 33) karena *syûrâ* merupakan prinsip pertama yang telah disepakati dan diterapkan oleh para sahabat, setelah Nabi Muhammad saw. wafat yaitu pada peristiwa Saqîfah Banî Sâ`idah. Para sahabat berkumpul di Saqîfah Banî Sâ`idah untuk melakukan musyawarah mengenai apa yang harus dilakukan dalam mengatur negara Madinah dan mejaga kepentingan dan kestabilan umat Islam setelah wahyu terhenti dengan wafatnya Nabi Muhammad saw. . Dalam hal ini para sahabat telah berusa-

IAIN Padangsidimpuan

ha sungguh-sungguh agar persoalan yang sangat krusial ini dapat diselesaikan dan disepakati sebelum jenazah rasulullah dimakamkan, demi menjamin kelangsungan sistem sosial pilitik yang fondasinya telah ditegakkan Nabi Muhammad saw. (Rasyîd Ridhâ, 30).

Peristiwa Saqîfah Banî Sâ`idah merupakan sidang pertama yang menghasilkan ketetapan-ketetapan kolektif sepeninggal Rasulullah saw. Oleh karena itu, para ulama sepakat bahwa ijma' yang dihasilkan melalui *syûrâ* dalam proses sidang ini menguatkan dan menjelaskan kewajiban *syûrâ* dan keuniversalannya yang telah ditetapkan dasarnya dalam Al-Qur'an dan Hadis (Taufîq asy-Syâwî, 73). *Historical precedent* ini menjelaskan kepada kita, hubungan antara *syûrâ* dan ijma' merupakan salah satu bentuk *syûrâ.* Dalam hal ini ijma' merupakan kesepakatan yang dihasilkan melalui *syûrâ* dalam mebuat sebuah keputusan secara kolektif. Bahkan sebagian ulama menyatakan bahwa: "sebenarnya yang dimaksud dengan ijma' adalah *syûrâ*, karena jika *syûrâ* tidak menghasilkan ijma' secara sempurna, maka musyawarah tersebut harus menghasilkan ketetapan mayoritas." Mereka menamakan hal ini sebagai "ijma' jumhur". Dengan demikian, harus dikatakan bahwa *syûrâ* bisa selesai dengan ijma' sempurna atau ijma 'jumhur (Taufîq asy-Syâwî, 73). Hanya saja banyak di antara ahli fikih dan penulis kita menentukan bahwa yang dimaksud dengan ijma' ialah bentuk yang sempurna darinya, yaitu ijma' yang komprehensif bagi umat atau suatu hukum syara yang disepakati oleh seluruh anggota. Dan ketika mereka menyebut kata-kata ijma', maka yang mereka maksud ialah apa-apa yang keluar (sebagai keputusan) dari umat Islam seluruhnya atau dari seluruh orang-orang yang mampu berijtihad, yang mewakilinya dalam mengambil hukum fikih, bahkan juga mewakili khalayak ramai karena merekalah yang mengaku imamah para mujtahidin dalam fikih, dan menetapi pendapat mereka tanpa paksaan. Oleh sebab itu, banyak orang yang ketika berkata tentang ijma', dimaksudkan bahwa ijma' adalah kesepakatan umat atas suatu hukum syara' (Taufîq asy-Syâwî, 78).

IAIN Pekalongan Repository

Jumhur fuqaha (para ahli fikih) sebenarnya tidak suka berbicara tentang ijma', kecuali ketika sedang membicarakan ketetapan-ketetapan yang keluar dengan penentuan hukum-hukum fikih. Oleh karena fikih itu, menurut pendapat mereka, adalah ilmu furu` (cabang-cabang hukum Islam), maka biasanya mereka tidak menyebut-nyebut dari contoh-contoh ijma', kecuali apa-apa yang mengandung hukum-hukum *furu`* tentang waris, wasiat, pidana atau kriminal, dan lain-lainnya.

Dengan hal itu, mereka tidak menuturkan ijma' mengenai prinsip-prinsip fundamental atau universal, karena tentunya mabda-mabda pada dasarnya diambil dari Al-Qur'an. Kalau sampai terjadi ijma' berkenaan dengan yang akhir ini, maka tidak lain hanyalah mengukuhkan atau mengulang-ulang suatu mabda yang jelas sudah ditetapkan oleh Al-Qur'an dan Sunnah. Artinya, ijma' itu *ijmâ` kâsyif* (mengungkap fakta) bukan *munsyi'* (pembuat hukum). Inilah kondisi yang dihadapi berkenaan dengan mabda *syûrâ* karena ia ditetapkan oleh *nash-nash* yang tegas, jelas, dan pasti dalam Al-Qur'an dan Sunnah (Farîd Abdul Khâliq, 59). Maka menyandarkan ijma' kepada sumber-sumber *syûrâ* berarti mengusahakan sesuatu yang sudah berhasil, tidak membutuhkan penjelasan dalam kitab-kitab fikih (Taufîq asy-Syâwî, 79).

Ijma' yang terjadi pada Peristiwa Saqîfah sesungguhnya merupakan pelaksanaan praktis bersejarah bagi *syûrâ* dan bagi ijma' sekaligus, setelah Nabi Muhammad saw. wafat. Oleh karena itu, ijma' mengandung banyak ketetapan yang berbentuk legislasi konstitusional dan ketetapan-ketetapan lain yang berbentuk politik (Taufîq asy-Syâwî, 79). Di antaranya sebagai berikut:

1) Prinsip konstitusional pertama yang diambil dalam peristiwa Saqîfah ialah bahwa urusan-urusan kaum Muslim harus dimusyawarahkan di antara mereka dengan segala konsekuensinya, seperti kebebasan dalam mengeluarkan pendapat, mendiskusikan pendapat-pendapat orang lain, persamaan di antara seluruh individu masyarakat dalam mengambil hak *syûrâ* berikut

IAIN Pontianak Digital Library

apa-apa yang diperlukan (kebebasan berpendapat, mengambil hak dalam menentukan ketetapan yang berkaitan dengan urusan umum). Dan bahwa pengangkatan ulil amri atau penguasa adalah salah satu objek yang harus diselesaikan dengan musyawarah, dan harus komitmen dalam ketetapan yang dikeluarkan setelah *syûrâ* baik dihasilkan dengan suara bulat atau dengan suara terbanyak.

2) Seumpama tidak bisa dicapai dengan suara bulat maka ketetapan-ketetapan diambil dari suara terbanyak dalam *syûrâ.* Artinya, pendapat mayoritaslah yang harus diambil. Dengan demikian minoritas harus menetapinya sebagai kesepakatan jumhur, karena pendapat mayoritas atau jumhur itu yang menampilkan pendapat jemaah dalam *syûrâ.* Inilah yang berlaku dalam sistem-sistem demokrasi sekarang.
3) Ketetapan politik penting yang diambil dalam peristiwa Saqifah adalah pengangkatan khalifah pertama, Abû Bakar ash-Shiddîq, untuk menjadi kepala negara Islam pertama sepeninggal Nabi Muhammad saw. Yang menjadi sebab pentingnya ialah bahwa hal itu terjadi sesudah dialog bebas, di mana setiap kelompok mengeluarkan pendapatnya, dan semua orang ikut berdiskusi hingga mereka mencapai kesepakatan mencalonkan Abû Bakar. Kemudian pada hari berikutnya diumumkan di depan kaum Muslim di Masjid Rasulullah. Akhirnya, mereka pun menetapkannya dan terjadilah baiat kepada beliau (Taufîq asy-Syâwî, 79).
4) Kalaupun orang-orang yang berkumpul di Saqîfah itu bukan seluruh penduduk Madinah, namun mereka adalah *ahl al-hall wa al-'aqd* dan mereka ahli dalam berijtihad sebagai pembesar-pembesar sahabat dari kaum Muhajirin dan Anshar. Dengan demikian, ditetapkanlah mabda konstitusional lain yang penting, yaitu *ahl al-hall wa al-'aqd* mewakili umat dalam mempraktikkan *syûrâ* dalam menentukan pemimpin. Sidang Saqîfah berikut ketetapan-ketetapannya merupakan pengalaman pertama

IAIN Pekalongan Digital Library

yang sukses untuk mengeluarkan seluruh prinsip ini, bahkan untuk mengokohkannya, sebab dalam sidang tersebut mereka telah bersandar kepada prinsip syûrâ yang telah ditetapkan oleh Al-Qur'an dan diperkuat oleh Sunnah, sebagaimana mereka telah bersandar kepadanya dalam memilih khalifah pertama. Kemudian sidang ini telah mengokohkan bahwa *syûrâ* itu memiliki pengertian umum dalam segala masalah konstitusional, fiqhiyah, dan politik. Maka, *syûrâ* memiliki ruang lingkup kerangka yang lebih luas, karena wajib dipraktikkan di seluruh masalah legislasi dan konstitusi, belum lagi ketetapan dan eksekutif (Taufîq asy-Syâwî, 80).

Dari penjelasan di atas dapat diambil kesimpulan bahwa *mabda'* (prinsip) *syûrâ* sebagai dasar dari sistem masyarakat dan negara memiliki makna yang khas dan terpisah dari makna demokrasi dalam terminologi kekinian. Hanya saja yang menjadi menarik untuk dikemukakan adalah ketika Muhammad Rasyîd Ridhâ berpendapat bahwa antara *syûrâ* dan demokrasi tidak berbeda secara substansial. Rasyîd Ridhâ menyatakan bahwa antara *syûrâ* dan demokrasi secara substansial tidak berbeda. Ia menandaskan bahwa kalau demokrasi didefinisikan sebagai gambaran dari kekuatan rakyat, maka hal tersebut tidak asing bagi *syûrâ*. Karena *syûrâ* itu sendiri mengedepankan prinsip persamaan dan menghilangkan perbedaan kelas dan strata sosial dalam masyarakat. Bahkan Rasyîd Ridhâ menyatakan bahwa demokrasi yang sebenarnya hanya pernah terjadi di kalangan Islam (*ad-dîmuqrâthiyyah al-haqiqiyyah lâ tatsbut illâ li al-Islâm*) (Alî Muhammad Lâghâ, 1983: 109).

Hal demikian dapat dilihat dari sejarah kepemimpinan masa Khulafa' al-Râsyidîn yang menerapkan sebuah tatanan seperti republik demokratis dalam terminologi modern. Eksistensi *syûrâ* itu sendiri telah menghapus kelas sosial masyarakat, mengikat penguasa dengan undang-undang. Melalui proses musyawarah, terpilih seorang pemimpin negara republik sebagai bentuk dari aspirasi

UIN Pandanwangi Ampuan

dan representasi umat. Berdasarkan hal ini, berarti khilafah adalah *niyâbah* (institusi perwakilan) dan khalifah adalah *nâib* (yang mewakili) (Alî Muhammad Lâghâ, 102). Indikasi inilah menurut Rasyîd Ridhâ yang membuktikan antara *syûrâ* dan demokrasi tidak selalu bertentangan. Hanya saja yang terpenting menurut Rasyîd Ridhâ adalah taufiq antara prinsip-prinsip *syûrâ* dan prinsip-prinsip demokrasi. Hal ini sesuai dengan pendapat Fahmi Huwaidi bahwa penggabungan antara *syûrâ* dan demokrasi merupakan bagian dari persoalan dunia yang tidak terelakkan (Fahmî Huwaidî, 1993: 5). Karena hal tersebut dianggap sebagai sistem paling relevan di zaman modern ini.

Ini mungkin kelihatan terlihat paradoks. Namun bisa dipahami karena Rasyîd Ridhâ hidup di zaman ketika situasi politik menuntut pendekatan berbeda; ketika Islam bukan faktor dominan setelah Perang Dunia I. Komitmennya yang kuat pada Islam memaksanya mempertahankan Islam melawan kelompok berorientasi modernis sekular yang cenderung pada westernisasi. Walaupun awalnya ia termasuk salah seorang dari lingkaran intelektual reformis, ia dalam perkembangan selanjutnya menjadi seorang ideolog yang terikat pada idealisme tradisional daripada semangat reformis praktis.

Penyamaan anatara *syûrâ* dengan demokrasi menjadi topik diskusi panjang antara para ulama. Banyak pemikir Muslim kontemporer yang secara aktif berupaya mendefinisikan demokrasi Islam sebagai wujud dari kebangkitan agama (*as-shahwah al-Islâmiyah*) (Fahmî Huwaidî, 1998: 40). Kedua proses ini akan bertentangan kalau demokrasi didefinisikan secara singkat dan dianggap berjalan efektif jika pranata-pranata pola Eropa Barat dan Amerika diterapkan atau prinsip utama Islam didefinisikan secara kaku. Dalam persfektif Islam, sistem demokrasi masih menjadi persoalan kontroversial dan menjadi perdebatan aktual dan intensif (M. Uhaib As'ad dan M. Harun al-Rasyid, 1994: 276). Dalam hal ini, pemikir Islam terbagi menjadi tiga kelompok. Yaitu menerima seluruh konsep demokrasi, menolak demokrasi, dan kelompok menerima

IAIN Pekalongan Library

prinsip dasarnya serta mengakui adanya perbedaan antara syûrâ dan demokrasi. Dalam hal ini penulis mengategorikan Rasyîd Ridhâ dalam kelompok ketiga yang menerima prinsip-prinsip dasarnya dan tidak menafikan adanya perbedan antara demokrasi dan syûrâ.

Reinterpretasi dan reorientasi terhadap substansi demokrasi dan relevansinya dengan *syûrâ* telah banyak dilakukan para teoritikus yang menerima gagasan demokrasi, tetapi berbeda dari makna sesungguhnya dari kata itu. Fahmî Huwaidî mengungkapkan bahwa penafsiran tersebut dibangun atas dasar konsep *syûrâ* (musyawarah) dalam Al-Qur'an yang telah mapan dan secara inheren ia berwatak demokratis (Fahmî Huwaidî, 126). Bukan hanya karena adanya prinsip musyawarah tapi dilaksanakannya konsep ijtihad (pemikiran independen) dan ijmâ' (konsensus). Menurut penulis, paradigma tersebut (pemikiran tentang aplikasi sistem demokrasi) bukanlah penemuan dalam kategori *bid'ah dhalâlah*. Kalau untuk menghindarkan hukum Islam dari tuduhan kaku (tidak fleksibel) ada pada wacana para ahli hukum dalam kondisi tertentu, maka pemikiran politik Islam juga dihindarkan dari tuduhan "otokrasi" dengan "keharusan" pemerintahan mengadakan musyawarah dan memerintah berdasarkan kesepakatan. Abbâs Mahmûd al-'Aqqâd dalam bukunya *ad-Dimuqrâthiyyah fî al-Islâm* (1952) menyatakan bahwa merupakan tindakan respronsif bahwa pemikiran demokrasi telah dimunculkan Islam dalam sejarah kehidupan manusia (Abbâs Mahmûd al-'Aqqâd, t.th.: 7).

Melihat lebih lanjut unsur-unsur dan karakteristik terpenting yang dikandung oleh demokrasi dan sistem yang ada dalam Islam. Dalam konotasi bahwa Islam—dari segi politik dan demokrasi—memiliki persamaan dan perbedaan. Di antara persamaan *syûrâ* dan demokrasi adalah (Fahmî Huwaidî, 378): *Pertama*, kalau dilihat dari idea kontak antara umat dengan penguasa dan tanggung jawab kekuasaan, tidak saja mirip, tetapi justru seluruh nilai-nilai positif demokrasi ada pada Islam (Fahmî Huwaidî, 125). *Kedua*, jika yang dimaksud dengan demokrasi adalah sistem yang memiliki beberapa

IAIN Pekalongan Library

komponen-komponen seperti adanya konsep politik, konsep sosial tertentu seperti konsep egalitarianisme, kebebasan menganut kepercayaan, mewujudkan keadilan sosial, kebebasan berpikir, hak mendapatkan pekerjaan, jaminan atas hak-hak orang lain, tidak diragukan seluruh prinsip tersebut terwujudkan dan terjamin dalam Islam. *Ketiga*, jika demokrasi seperti didefinisikan Lincoln yaitu pemerintahan rakyat, melalui rakyat dan untuk rakyat, hal tersebut terakomodir dalam sistem pemerintahan Islam dengan keharusan memahaminya secara komprehensif. *Keempat*, kalau dimaksud dengan demokrasi adalah sistem pemisahan kekuasaan (legislatif, eksekutif, dan yudikatif), hal tersebut ada sistem pemerintahan Islam. Kekuasaan legislatif merupakan kekuasaan tertinggi dalam sistem demokrasi terletak dalam diri umat secara kolektif dan terpisah dari kekuasaan imam atau pemimpin negara. Pembuatan undang-undangan dalam Islam bersumber dari Al-Qur'an dan Hadis, ijmâ', dan ijtihad. Dengan demikian, pembuatan hukum terpisah dari imam. Kedudukan hukum lebih independen dari imam (kepala negara) bahkan lebih tinggi, karena imam terikat dengan undang-undang kekuasaan. Imam hanyalah sebatas pemimpin kekuasaan ekskutif. Institusi pengadilan dalam Islam bersifat independen, karena tidak hanya menetapkan hukum berdasarkan pendapat kepala negara, tetapi ia terikat dengan syarî'at (Dhiyâuddîn Rayyis, 379).

Sistem *syûrâ* dengan sistem demokrasi memiliki perbedaan dan dapat dilihat dari beberapa aspek. *Pertama*, yang dimaksud dengan istilah rakyat dan umat dalam terminologi demokrasi modern adalah rakyat yang hidup dalam lingkup teritorial, geografis, pada wilayah-wilayah tertentu dan disatukan oleh ikatan darah, ras, bahasa dan tradisi yang sama. Atau dalam pengertian demokrasi sinonim dengan pemikiran nasionalisme atau rasialisme yang cenderung kepada fananatisme kelompok (Fahmî Huwaidî, 123). Dalam terminologi Islam, umat adalah suatu kumpulan yang diikat oleh ikatan akidah. Setiap Muslim merupakan bagian dari daulah Islamiyah (Muhammad Abdullah al-Khathîb, 31). Karena ikatan darah, ras,

IAIN Pekalongan Digital Library

tempat atau bahasa merupakan ikatan sintetik dan bersifat temporal. Pandangan Islam adalah humanisme dan orientasinya adalah universal. Hal tersebut menjadi urgen untuk mewujudkan kepentingan umum. Jika ada ikatan-ikatan lain berupa kesatuan negara, asal daerah dan bahasa dan lain sebagainya, di samping ikatan dasar yaitu ikatan akidah, maka hal itu menjadi penegas keberadaan umat dan timbulnya supremasi negara (Dhiyâuddîn Rayyis, 151).

Kedua, demokrasi Barat modern memiliki orientasi materi-duniawi dan berpretensi untuk mewujudkan kebahagiaan rakyat warga negaranya di dunia ini. Dalam sistem Islam atau demokrasi Islam—kalau istilah ini benar—disamping mencakup tujuan-tujuan duniawi, juga memiliki tujuan spiritual yang lebih luhur dan target primer (Fahmî Huwaidî, 123).

Ketiga, kekuasaan umat (rakyat) dalam demokrasi Barat bersifat mutlak. Umat (dalam hal ini lembaga perwakilan) adalah pemegang kedaulatan tertinggi (yang menetapkan undang-undang dan yang menghapusnya) (Dhiyâuddîn Rayyis, 383). Dalam sistem Islam, kekuasaan umat tidak semutlak itu, tetapi terikat oleh syarî'at. Jika Islam melegitimasi adanya kedaulatan rakyat secara universal, kedaulatannya itu harus berlandaskan kepada Al-Qur'an dan Hadis. Karena salah satu karakteristik aspirasi umat adalah tidak melenceng dari kebenaran (Al-Qur'an dan Hadis) (Dhiyâuddîn Rayyis, 383). Dalam konteks umat, Rasyîd Ridhâ berbeda dengan pemikir kontemporer. Rasyîd Ridhâ menandaskan bahwa pengertian kekuasaan umat adalah kekuasaan yang direpresentasikan kepada *ulul amr*. Mereka ini adalah *ahl al-hall wa al-'aqd*. Berdasarkan Hadis Nabi Muhammad saw. bahwa *la tajtamî` ummati fi dhalâlah* menunjukkan bahwa begitu luasnya otoritas dan eksistensi kelompok ini. Bahkan mereka punya wewenang untuk memberhentikan pemimpin dari jabatannya (Rasyîd Ridhâ, 14).

Setelah melihat sisi persamaan dan perbedaan antara demokrasi Barat dan sistem Islam, secara umum, dapat dikatakan bahwa secara substansial antara kedunya tidak berbeda. Pendapat bahwa

IAIN Padangsidimpuan

demokrasi merupakan hukum bagi rakyat, oleh rakyat, tidak menimbulkan pengertian akan penolakan pembuat hukum hakiki adalah Allah (sebagaimana dalam pemahaman golongan Khawarij, "*la hukm illâ lillâh*: tidak ada hukum kecuali milik Allah).

Menurut penulis, gagasan tentang demokrasi Islam lebih memandang terhadasp kemaslahatan umat dewasa ini di tengah wacana globalisasi. Karena demokrasi Islam hanya pra kondisi. Dalam hal ini menggunakan istilah demokrasi Islam—dengan memperhatikan sisi persamaan dan perbedaan—bisa disebut demokrasi yang humanistik, relegius, etik, spiritualistik, atau dengan istilah sederhana yaitu Demokrasi Islam. Menurut penulis, Demokrasi Islam seperti yang ditawarkan Fahmî Huwaidî merupakan suatu kritik implisit terhadap kegagalan negara Mesir dalam menutupi kebutuhan-kebutuhan warga negara (John L. Esposito dan John O. Voll, 1996: 179).

Permasalahan yang menjadi utama dalam perubahan besar ini adalah bagaimana menerapkan konsep dan struktur Islam ke dalam realitas sosial politik modern yang notabene telah terpengaruh Barat. Upaya semacam ini mengambil berbagai bentuk. Upaya-upaya intelektual untuk membangun suatu "modernisme Islam" berakar pada abad kesembilan belas dalam karya tokoh-tokoh semacam Muhammad Abduh di Mesir dan Ahmad Khan di India. Modernisme Islam akhirnya menjadi mazhab teologi yang dominan di dunia Islam abad kedua puluh. Dan ia memberi landasan intelektual yang fleksibel bagi artikulasi ideologi-ideologi alternatif semacam sosialisme Islam dan demokrasi Islam.

Sangat penting untuk tidak memandang tradisi Islam dalam lingkungan yang terisolasi. Pengalaman kaum Muslim mempunyai banyak kesamaan dengan perkembangan pranata-pranata yang dibangun di atas tradisi Yunani dan Kristen. Hubungan Islam dan demokrasi paling tepat dipahami dalam perspektif yang meninjau konteks demokratisasi global sekaligus konsep dan pengalaman khas kaum Muslim.

IAIN Padangsidimpuan

2. Signifikansi Implementasi Syûrâ

Mengikuti paradigma politik Sunni, Rasyîd Ridhâ berusaha membela tipe pemerintahan yang menjadikan kedaulatan rakyat sebagai karakternya, yakni pemerintahan yang dibentuk oleh perwakilan dan musyawarah lewat *ahl al-hall wa al-'aqd* atau *majelis syûrâ* dan aliansi umat (bai`at) (M. Din Syamsuddin, 120). Dengan demikian Rasyîd Ridhâ memandang pentingnya musyawarah (*syûrâ*) dan konsensus (ijma') sebagai prinsip demokrasi dan partisipasi politik rakyat dalam kekuasaan (M. Din Syamsuddin, 121). Partisipasi tersebut tecermin dalam lembaga *ahl al-hall wa al-'aqd.* Rasyîd Ridhâ menambahkan, kalau lembaga *ahl al-hall wa al-'aqd* berfungsi dengan baik, kondisi sosial kemasyarakatan berjalan baik pula. Sebaliknya kalau *ahl al-hall wa al-'aqd* tidak menjalankan fungsi dengan benar, rakyat dan negarapun ikut rusak. Lembaga *ahl al-hall wa al-'aqd* harus terdiri dari orang-orang mempunyai integritas pribadi serta telah diakui intelektualitas dan komitmennya terhadap supremasi hukum dan stabilitas sosial politik secara menyeluruh (Rasyîd Ridhâ, 16). Dalam hal ini Rasyîd Ridhâ menyamakan *ahl al-hall wa al-'aqd* di samping *jamâ`ah* dengan *ummah* dengan *ahl al-syûrâ* (*majelis syûrâ*).

Menurut Rasyîd Ridhâ sistem kenegaraan yang benar adalah sistem yang menjadikan *syûrâ* sebagai prinsip dasar negara, dalam menentukan kebijaksanaan dan dalam mengambil keputusan yang menyangkut kepentingan umat secara luas. Kalau *syûrâ* dijalankan dengan baik dan benar, pemerintah dalam hal ini lembaga khalifah akan berfungsi dengan baik serta dapat dihindari ekses-ekses yang tidak diinginkan, seperti perselisihan, perpecahan dan sebagainya. Rasyîd Ridhâ mengemukakan beberapa keistimewaan dari prinsip *syûrâ* sebagai dasar untuk mengambil keputusan, bahwa praktik *syûrâ* yang melibatkan komponen masyarakat secara luas, peluang terjadinya kesalahan dan kekeliruan dalam pengambilan keputusan lebih tipis dan risikonya pun lebih ringan bila dibandingkan dengan bertindak berdasarkan kepentingan indivi-

IAIN Padangsidimpuan

dual. Bila komponen yang dilibatkan dalam proses musyawarah besar, pendapat dan ide yang mengemuka lebih variatif dan keputusan yang dihasilkan merupakan keputusan bersama (Rasyîd Ridhâ, 199). Dengan demikian implikasi yang timbul dari keputusan itu ditanggung bersama tanpa ada pihak yang merasa dirugikan, serta tidak perlu ada yang merasa menang atau kalah (Muhammad Abdullah al-Khathîb, 49).

Musyawarah dari setiap masalah yang menyangkut kepentingan umum dan kepentingan rakyat dalam skala yang lebih luas dapat ditemukan jalan keluar dengan sebaik-baiknya setelah semua pihak mengemukakan pandangan dan pikiran mereka yang wajib didengar oleh pemegang kekuasaan negara (khalifah) supaya penguasa dalam mengambil suatu keputusan dapat mencerminkan pertimbangan-pertimbangan yang objektif dan bijaksana untuk kepentingan rakyat.

Syûrâ pada dasarnya adalah tanggung jawab bersama dalam konotasi bahwa konsekuensi dari hasil kesepakatan bersama ditanggung oleh bersama. Sehingga tidak menimbulkan sikap saling menyalahkan. Di samping itu, *syûrâ* merupakan sarana untuk mengungkap kemampuan dan kesiapan, sehingga semua yang berkepentingan dapat memetik manfaat dari kemampuan mereka. *Syûrâ* mempunyai arti sangat penting dalam organisasi apa pun atau jemaah mana pun. Setiap negara maju memusatkan perhatian kepada azas musyawarah dan mengajak rakyatnya untuk mencapai kesejahteraan. Prinsip *syûrâ* dipandang sebagai cara yang benar dan tepat dalam mencari solusi yang bijak untuk kemaslahatan individu, golongan dan negara, bahkan mondial. Maka tidak mengherankan jika Islam begitu besar perhatiannya pada asas musyawarah ini, dan bahkan salah satu surah dalam Al-Qur'an dinamakan dengan *asy-Syûrâ*. Karena *syûrâ* asas dari hukum dalam Islam (Zakariya Abd al-Mun`in Ibrâhim al-Khatib, 15).

Untuk melihat Indikasi pentingnya musyawarah dalam Al-Qur'an bahwa perintah *syûrâ* secara integral berkaitan dengan

IAIN Padangsidimpuan

ketaatan kepada Allah, melaksanakan shalat dan membelanjakan apa-apa yang telah dikaruniakan Allah untuk kepentingan masyarakat (Farîd Abdul Khâliq, 39). Al-Qur'an mengetengahkan kisah Ratu Balqis dari kerajaan Saba' di Yaman bahwa ketika Nabi Sulaiman mengirim surat mengajak ia masuk ke agama Allah, ia tidak memutuskan sendiri untuk menolak ajakan Nabi Sulaiman tersebut, melainkan bermusyawarah dengan para pemuka kerajaan. Peristiwa ini dilukiskan dalam Al-Qur'an surah *an-Naml*: 32 yang artinya berbunyi:

> *"Berkata dia (Balqis). "Hai para pembesar, berikanlah aku pertimbangan dalam urusanku (ini). Aku tidak pernah mengutuskan suatu persoalan sebelum kamu berada dalam majelis(ku)."*

Jika perempuan kafir ini berkata: "Berilah aku pendapat, hai para ahli majelis permusyawaratan, sebagaimana yang biasa aku lakukan dalam memutuskan masalah dengan kehadiran dan kesaksian kalian," maka sepatutnya lebih dari itu bagi orang-orang Muslim yang telah diwajibkan oleh Allah bermusyawarah dalam mencari solusi setiap persoalan umat. Yang demikian telah dipraktikkan dalam Sunnah Rasulullah saw. yang sekaligus merupakan bukti sejauh mana asas musyawarah mendapat perhatian dalam Islam.

Budaya dan kebiasaan musyawarah terus dikembangkan oleh para sahabat setelah Nabi Muhammad saw. wafat. Abû Bakar meminta pendapat 'Umar ibn al-Khaththâb, di samping meminta pendapat para sahabat lainnya dalam memecahkan masalah-masalah yang tidak ditemukan nashnya dalam Al-Qur'an maupun Sunnah Rasulullah saw. 'Umar ibn al-Khaththâb juga melakukan demikian dengan meminta pendapat Abdurrahmân ibn `Auf dan para sahabat lainnya. Begitu pula para khlalifah setelah 'Umar ibn al-Khaththâb, mereka selalu bermusyawarah dengan para sahabat Nabi Muhammad saw. dan pemuka masyarakat lainnya (Muhammad Abd al-Qâdir Abu Farîz, 56).

IAIN Padangsidimpuan

C. KONSEP AHL AL-HALL WA AL-'AQD (MAJELIS SYÛRÂ) DALAM SISTEM PEMERINTAHAN

Rasyîd Ridhâ juga menyebut *ahl al-hall wa al-'aqd* dengan *ahl al-ikhtiyâr* (golongan yang berhak memilih) (Rasyîd Ridhâ, 15). Hal ini sama dengan al-Mâwardî yang juga menggunakan istilah *ahl al-ikhtiyar*. Rasyîd Ridhâ juga menyebutnya dengan *waliy al-`ahd* yaitu penunjukan oleh Imam kepada seorang penggantinya yang dipandang mampu untuk melanjutkan kepemimpinannya (Sudirman M. Johan, 1995: 103). Penunjukan dari imam yang sedang berkuasa itu merupakan suatu tradisi dalam mekanisme suksesi *imamah* pada zaman klasik. Pribadi yang ditunjuk adalah seorang bersifat *wara'* dan memiliki ilmu pengetahuan agama yang mendalam, serta dapat diterima oleh umat. Muhammad Dhiyauddîn Rayyis menyatakan *ahl al-hall wa al-'aqd* adalah sebutan bagi orang-orang yang bertindak sebagai wakil umat untuk menyuarakan hati nurani mereka, dan mempunyai kualifikasi dan hak untuk memilih imam. *Ahl al-hall wa al-'aqd* bertanggung jawab atas terlaksana dan tercapainya pemilihan khalifah (Muhammad Dhiyâuddin al-Rayyis, 222).

Istilah *ahl hall wa al-'aqd* diartikan dengan "orang-orang yang mepunyai wewenang untuk melonggarkan dan mengikat" atau dalam bahasa Inggris disebut *"the people with power to bind and to loosen"* (Erwin I.J. Rosenthal, 1965: 69). H.A.R. Gibb mendefinisikan *ahl al-hall wa al-'aqd* dengan *"Those who are qualified to unbind and to bind", the repsentatives of communitiy of Muslims who act on their behalf ini appointing and deposing a caliph or another ruller* (H.A.R. Gibb, 1960: 263). (Orang-orang yang mempunyai wewenang untuk melonggarkan dan mengikat, *ahl al-hall wa al-'aqd,* wakil komunitas Muslim (umat) yang bekerja dan bertindak atas nama rakyat, bertugas memilih dan memberhentikan seorang khalifah atau penguasa lainnya).

Lembaga *ahl hall wa al-'aqd* di kalangan Sunni juga dikenal dengan istilah *ahl asy-syaukah* yaitu orang yang memegang kekuasa-

IAIN Padangsidimpuan

an politik tertinggi dan orang yang duduk di dalamnya mempunyai peran dan pengaruh yang amat besar bagi pengangkatan imam. Di kalangan Muktazilah, lembaga *ahl al-hall wa al-'aqd* dikenal dengan istilah *ahl as-satr wa al-dîn,* sebagai yang dikemukakan oleh Abd. al-Jabbâr, bertugas untuk menentukan dan memilih orang yang akan memangku jabatan imam. Dalam melaksanakan wewenangnya, *ahl as-satr wa al-din* berhak memilih beberapa calon imam yang diajukan. Dengan kata lain mereka dapat saja melakukan penelitian terhadap calon-calon imam. Kalau dari penyelidikan mereka ada di antara calon yang memenuhi syarat-syarat kualitas iman, atas kesepakatan dari anggota *ahl as-satr wa ad-dîn,* seseorang yang dipilih itu berhak untuk menjabat imam (Abd. al-Jabbâr, 1965: 100).

Paradigma pemikiran ulama dalam merumuskan istilah *ahl al hall wa al-'aqd* didasarkan pada sistem pemilihan empat khalifah pertama yang dilaksanakan oleh para tokoh sahabat yang mewakili dua golongan, Anshar dan Muhajirin. Mereka ini diklaim oleh ulama fikih sebagai *ahl hall wa al-'aqd* yang bertindak sebagai wakil umat (Abd al-Jabbâr, 1987: 146). Meskipun pada dasarnya pemilihan itu, khususnya pemilihan Abu Bakar dan Ali bersifat spontan atas dasar tanggung jawab umum terhadap kelangsungan keutuhan umat dan agama. Akan tetapi kemudian kedua tokoh itu mendapat pengakuan dari umat. Adalah tepat definisi yang dikemukakan oleh Abdul Karîm Zaidan bahwa *ahl hall wa al-'aqd* ialah orang-orang yang (berkecimpung) langsung dengan rakyat yang telah memberikan kepercayaan kepada "wakil" mereka yaitu *ahl al-hall wa al-'aqd*. Rakyat menyetujui pendapat wakil-wakil itu karena ikhlas, konsekuen, takwa, adil, dan kecemerlangan pikiran serta kegigihan mereka di dalam memperjuangkan kepentingan rakyatnya" (Abdul Karim Zaidan, 147).

Ahl hall wa al-`'aqd merupakan suatu lembaga pemilih. Orang-orangnya berkedudukan sebagai wakil rakyat, dan salah satu tugasnya adalah memilih kepala negara atau imam. Ini menunjukkan bahwa sistem pemilihan khalifah dalam perspektif ulama fikih dan

IAIN Padangsidimpuan

kecendrungan umat Islam generasi pertama dalam sejarah, adalah secara tidak langsung atau melalui perwakilan. Secara fungsional lembaga *ahl hall wa al-'aqd*, sama seperti lembaga perwakilan dalam sistem negara Republik. Perwakilan yang personal-personalnya merupakan wakil-wakil rakyat yang dipilih oleh rakyat melalui pemilu dan slah satu tugasnya adalah memilih presiden (sebagai kepala negara dan kepala pemerintahan) (Alî Muhammad Lâghâ, 106).

Ahl hall wa al-'aqd adalah orang-orang yang mendapat kepercayaan dari rakyat. Tetapi pernyataan di atas masih abstrak. Belum disebut secara konkret kelompok sosial mana saja yang dapat dikategorikan sebagai *ahl hall wa al-'aqd*. Bagaimana kualifikasinya dan mekanisme yang digunakan untuk memperoleh kedudukan terhormat itu. Menurut Rasyîd Ridhâ *ahl hall wa al-'aqd* sama dengan *ulil amri*. *Ahl hall wa al-'aqd* adalah orang-orang yang mendapat kepercayaan dari umat yang terdiri dari para ulama, para pemimpin militer, pemimpin perusahaan untuk kemaslahatan publik seperti pedagang, petani, pengusaha, teknokrat, para pemimpin partai politik, dan juga para tokoh wartawan (Rasyîd Ridhâ, 86). Pendapat Rasyîd Ridhâ sejalan dengan pandangan gurunya Muhammad Abduh yang juga menyamakan *ahl hall wa al-'aqd* dengan *ulil amr* yang disebut dalam Al-Qur'an surah *an-Nisa'* ayat 59 yang artinya berbunyi:

> *"Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul-(Nya), dan ulil amri di antara kamu, kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al-Qur'an) dan Rasul (Sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikin itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya."*

Rasyîd Ridhâ memberikan menafsirkan *ulil amr* atau *ahl hall wa al-'aqd* sebagai kumpulan orang berbagai profesi dan keahlian yang ada dalam masyarakat. *Ahl al-hall wa al-'aqd* terdiri dari para amir, para hakim, para ulama, para pemimpin militer, dan semua penguasa dan pemimpin yang dijadikan rujukan umat dalam masalah kebutuhan dan kemaslahatan umat (Rasyîd Ridhâ, 164). Mu-

IAIN Padangsidimpuan

fassir seperti ar-Râzi (Fakhruddîn ar-Râzî, 1994: 64) dan al-Marâghî (Musthafâ al-Marâghî, 1979: 72) juga menyamakan *ulil amr* dengan *ahl hall wa al-'aqd* dengan rumusan sama seperti yang dikemukakan Rasyîd Ridhâ, yaitu orang-orang yang mendapat kepercayaan umat, yang terdiri dari ulama, para pemimpin militer, pedagang, petani, pengusaha, teknokrat, para pemimpin partai politik, dan para tokoh jurnalis (Rasyîd Ridhâ, 167).

Sebagian seorang ulama dan mufassir yang tidak menyamakan *ulî al-amr* dengan *ahl hall wa al-'aqd.* Dalam menafsirkan kata *ulî al-amr* tanpa mengaitkannya dengan *ahl hall wa al-'aqd,* seperti ath-Thabari memberi penafsiran yang beragam, yaitu 1) para pemimpin, 2) para sahabat Nabi Muhammad saw. 3) ahli hukum Islam, 4) fuqaha dan ulama, 5) para sahabat Rasul, 6) para pemimpin dan penguasa yang taat kepada Allah dan Rasul-Nya (Abi Ja'far Ibn Jarîr ath-Thabarî, 147). Adapun Ibn Taimiyah menafsirkan *ulî al-amr* dengan tokoh masyarakat dan para ulama yang menjadi panutan masyarakat (Ibn Taimiyah, t.th.: 136).

Dalam hal demikian, pandangan Rasyîd Ridhâ juga berbeda dengan para pendahulunya, seperti al-Mâwardî dan lain-lain yang memasukkan kualifikasi pengetahuan, popularitas dan kepemimpinan ke dalam *ahl hall wa al-'aqd*, Rasyîd Ridhâ lebih (menekankan) kualifikasi pengaruh. Menurut Rasyîd Ridhâ kualifikasi pengaruh yang efektif lebih penting bagi anggota majelis. Dengan demikian *ahl al-hall wa al-'aqd* mempunyai otoritas final dan mampu menegakkan keputusan-keputusan *ahl al-hall wa al-'aqd* di tengah-tengah umat secara menyeluruh (M. Din Syamsuddin, 120).

Rasyîd Ridhâ dinilai lebih maju daripada para pemikir Islam zaman klasik dan pertengahan seperti Ibn Taimiyah, al-Mâwardî, dan sebagainya mengenai *ahl hall wa al-'aqd*. Menurut Rasyîd Ridhâ *ahl hall wa al-'aqd* tidak hanya terdiri dari ulama atau (ahli agama) yang sudah mencapai tingkat mujtahid saja (sebagimana pandangan para ulama zaman klasik dan pertengahan), tetapi juga dari pemuka-pemuka masyarakat dari berbagai bidang profesi dan

IAIN Padangsidimpuan

keahlian, seperti ekonom, pengusaha, politisi, militer dan sebagainya (Munawwir Sjadzali, 134). Rasyîd Ridhâ tidak hanya mempertimbangkan otoritas kelimuan bagi anggota *ahl hall wa al-'aqd* (sebagaimana kecendrungan ulama pra-modern seperti Ibn Taimiyah dan al-Mâwardî), akan tetapi Rasyîd Ridhâ juga mementingkan kualifikasi pengaruh dan peran anggota *ahl al-hall wa al-'aqd* dalam masyarakat.

Anggota *ahl hall wa al-'aqd* terdiri dari berbagai kelompok sosial yang memiliki profesi dan keahlian sosial berbeda, baik dari birokrat pemerintahan maupun tidak yang lazim disebut pemimpin formal dan pemimpin informal. Sudah tentu tidak setiap pemimpin dan pemuka profesi dan keahlian, otomatis menjadi *ahl al-hall wa al-'aqd,* sebab setiap anggota *ahl hall wa al-'aqd* harus memenuhi syarat-syarat yang telah ditentukan. Rasyîd Ridhâ mengemukakan beberapa syarat sebagai berikut;

1. Mempunyai sikap adil, dalam arti seluas-luasnya yaitu adil dalam melakukan tindakan hukum dan mengambil kebijaksanaan (Rasyid Ridha, 16).
2. Mempunyai ilmu pengetahuan, yang memungkin ia dapat mengetahui latar belakang orang yang dapat memenuhi syarat untuk memangku jabatan imam atau khalifah.
3. Memiliki wawasan yang luas dan memiliki sifat bijaksana sehingga mampu mempertimbangkan kemaslahatan umat, serta memilih orang yang dipandang layak untuk untuk memangku jabatan khalifah (Abu al-A`lâ al-Maudûdî, 1989: 18). Selanjutnya Rasyîd Ridhâ mengutip pendapat ulama fikih tentang pengertian adil yang menjadi syarat pertama *ahl hall wa al-'aqd.* Adil di sini adalah suatu sikap berpegang teguh pada ajaran-ajaran agama, menjalankan syariat dengan sungguh-sungguh, menjauhkan diri dari maksiat dan kenistaan, serta memiliki integritas dan moralitas yang tinggi. Sikap adil tersebut harus benar-benar dimiliki (Rasyîd Ridhâ, 58). Adapun ilmu yang dimaksud dalam syarat kedua, adalah ilmu-ilmu agama, ilmu tentang

IAIN Padangsidimpuan

kemaslahatan umat dan strategi pembangunannya (Farîd Abdul Khâliq, 108). Seorang yang menjadi anggota *ahl al-hall wa al-'aqd* harus memiliki ilmu dan kemampuan berijtihad karena mereka di samping sebagai pemimpin, mereka haruslah seorang mujtahid (Zakariyyâ Abd al-Mun`im Ibrâhîm al-Khathîb, 65).

Bila di lihat secara cermat, syarat-syarat bagi anggota *ahl hall wa al-'aqd,* tidak terdapat syarat-syarat yang bersifat materi, misalnya anggota *ahl al-hall wa al-'aqd* harus memiliki uang yang banyak atau mempunyai properti dalam jumlah tertentu. Syarat-syarat anggota *ahl al-hall wa al-'aqd* identik dengan etika agama, yang menekan aspek moralitas, kapabelitas dan integritas pribadi bagi. Dengan kualifikasi ini diharapkan *ahl al-hall wa al-'aqd* dapat menentukan *ahl al-imâmah* yang pantas menjadi khalifah manurut syarat-syarat yang ditentukan, dan mampu memegang jabatan itu untuk mengelola urusan negara dan rakyat.

Mengenai pelaksaan pengangkatan anggota *ahl hall wa al-'aqd,* pendapat Rasyîd Ridhâ belum terinci secara jelas. Rasyîd Ridhâ tidak menjelaskan tentang tatacara pengangkatan *ahl al-hall wa al-'aqd* mereka, dipilih oleh rakyat dan dari kalangan rakyat atau anggota *ahl al-hall wa al-'aqd* dipilih dan ditunjuk oleh khalifah. Rasyîd Ridhâ hanya menjelaskan syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh anggota *ahl hall wa al-'aqd,* dengan memberikan contoh gurunya, syaikh Muhammad Abduh, sebagai sosok yang memenuhi syarat tersebut. Kemudian Rasyîd Ridhâ berbicara tentang macam-macam ulama atau ahli agama dan cendekiawan di dunia Islam dan membaginya dalam tiga kelompok: a) ulama atau ahli fikih yang stagnan; b) cendikiawan-cendikiawan Muslim pengagum dan peniru pola pikir dan sistem Barat (Eropa); dan c) pengikut gerakan Pembaharuan Islam Moderat (kelompok Abduh) (Rasyîd Ridhâ, 31). Rasyîd Ridhâ menyatakan bahwa kelompok ketiga, kelompok pembaruan Islam Moderat pengikut Abduh satu-satunya yang berhak dipercaya sebagai *ahl*

IAIN Padangsidimpuan

hall wa al-'aqd. Rasyîd Ridhâ memandang Abduh dan pengikutnya (termasuk Rasyîd Ridhâ sendiri) adalah orang-orang yang memenuhi syarat untuk menjadi anggota *ahl al-hall wa al-aqd*, karena di samping memiliki otoritas keilmuan, kelompok Abduh dipandang mampu membawa pengaruh terhadap pembaharuan pemikiran Islam di seluruh dunia. Kelompok Abduh memiliki perpaduan antara kemandirian dalam pemahaman agama dan pengetahuan yang memadai tentang esensi peradaban serta kemajuan Eropa. Adapun dua kelompok lain, ulama yang berotak beku dan cendikiawan peniru Barat tidak akan sanggup menemukan jalan pembaharuan politik yang seharusnya.

Dari pejelasan di atas, *ahl al-hall wa al-'aqd* adalah suatu kelompok yang mewakili rakyat dalam melaksanakan haknya untuk memilih kepala negara (Rasyîd Ridhâ, 15). Jadi *Ahl al-hall wa al-'aqd* adalah wakil-wakil rakyat dalam melaksanakan hak pilih, yang berarti pilihan *ahl al-hall wa al-'aqd* adalah pilihan rakyat itu sendiri (Rasyîd Ridhâ, 59). Tapi bagaimana perwakilan tersebut terjadi; apakah *ahl al-hall wa al-'aqd* dipilih rakyat atau ditunjuk oleh khalifah, tidak ada informasi yang menjelaskanya. Baik al-Mâwardî maupun Rasyîd Ridhâ, yang banyak menyoroti masalah *ahl al-hall wa al-'aqd,* tidak mebahasnya.

Ketika masa Rasul, *ahl al-hall wa al-'aqd* adalah para sahabat, yang diserahi tugas-tugas keamanan dan pertahanan serta urusan lain yang berhubungan dengan kemaslahatan umum. *Ahl al-hall wa al-'aqd* adalah para sahabat yang memiliki kecerdasan dan pandangan luas serta menunjukkan pengorbanan dan kesetiaan yang tinggi terhadap Islam, dan mereka yang sukses melaksanakan tugasnya baik dari kaum Anshar maupun dari kaum Muhajirin (Rasyîd Ridhâ, 15). Menurut Farîd Abdul Khâliq *ahl al-hall wa al-'aqd* pada zaman ini adalah institusi legislatif dalam sistem pemerintahan Rapublik. Tidak ada kaitan langsung antara rakyat dengan *ahl al-hall wa al-'aqd*. Yang memiliki hubungan langsung adalah para anggota legislatif dengan eksekutif negara. Selanjutnya pemimpin

IAIN Pekalongan Library

negara mengeluarkan kebijakan yang telah mendapatkan kesepakatan dari *ahl al-hall wa al-'aqd* untuk dilaksanakan rakyat (Farîd Abdul Khâliq, 93).

Ahl al-hall wa al-'aqd di masa Rasulullah jelas bukan pilihan rakyat secara resmi. Akan tetapi lantaran mereka mempunyai pengaruh di tengah masyarakat. Karena itu Nabi Muhammad saw. mempercayakan *ahl al-hall wa al-'aqd* melaksanakan tugas-tugas muamalah dan kemaslahatan publik serta melibatkan *ahl al-hall wa al-'aqd* dalam musyawarah. Umat pun mengikutinya dan mempercayakan urusan mereka kepada orang-orang pilihan tersebut. Bahkan Nabi Muhammad saw. sendiri tidak jarang mengikuti pendapat sahabatnya sekalipun tidak sejalan dengan pendapatnya demi untuk menghormati pendapat mayoritas. Pada masa Khulafa' al-Râsyidîn polanya tidak jauh berbeda dari masa Nabi Muhammad saw. . Golongan *ahl al-hall wa al-'aqd* adalah para sahabat yang sering di ajak musyawarah oleh Khalifah Abu Bakar, 'Umar ibn al-Khaththâb, Usman ibn 'Affân dan Ali ibn Abî Thâlib. Hanya pada masa Umar, ia membentuk "tim formatur" yang beranggotakan enam orang untuk memilih khalifah sesudah ia wafat. Ulama fikih menyebut anggota formatur tersebut sebagai *ahl al-hal wa al-'aqd* (Al-Mâwardî, 7).

Rasyîd Ridhâ mengangkat konsep representasi atau perwakilan sebagai medium hubungan antara rakyat dan penguasa, atau lebih tegasnya, antara "wakil" dan yang "diwakili" (*ahl al-hall wa al-'aqd* dan umat) (M. Din Syamsuddin, 2001: 21). Rasyîd Ridhâ menggunakan term-term *jamâ'ah* dan *ummah*, tapi membatasi pengertiannya pada pemimipin-pemimpin umat, atau orang-orang yang memegang kekuasaan di antara umat dan mereka yang konsensusnya diterima mengikat (*ahl al-hall wa al-'aqd)*.

Menurut Rasyîd Ridhâ, hubungan "wakil", atau *ahl al-hall wa al-'aqd* dan *ummah*, adalah hubungan yang menunjukkan bahwa kedaulatan umat telah di delegasi kepada *ahl al-hall wa al-'aqd. Ahl al-hall wa al-'aqd* adalah "wakil" umat bukan utusan (M. Din Syamsuddin, 21). Dalam hal ini, Rasyîd Ridhâ menyamakan *ahl al-hall wa*

IAIN Batusangkar

al-'aqd, di samping *jamâ`ah* dengan *ummah*, dengan *ahl asy-syûrâ* (majelis *syûrâ*) dan *ahl al-ijmâ'* (majelis konsensus). Dengan demikian Rasyîd Ridhâ tampaknya, seperti disimpulkan Malcolm H. Kerr bahwa memaksimalkan peran umat (atau anggota-anggotanya yang menonjol) pada titik di mana merekalah (*ahl hall wa al-'aqd*) yang menjadi wakil Tuhan dan tanggung jawab khalifah terhadap mereka menjadi yang utama. *Ahl al-hall wa al-'aqd* telah menggantikan khalifah sebagai wakil manusia yang fungsinya ditentukan secara langsung oleh pertimbangan-pertimbangan keagamaan, dan khalifah telah menjadi pejabat eksekutifnya" (Malcom H. Kerr, 162).

Dari segi tugas *ahl al-hall wa al-'aqd*, Rasyîd Ridhâ mengemukakan bahwa tugas pokok orang-orang pilihan ini adalah memilih khalifah (Rasyîd Ridhâ, 186). Pendapat Rasyîd Ridhâ sama dengan dengan pendapat mayoritas ulama, baik ulama klasik dan pertengahan maupun ulama di zaman modern, seperti al-Mâwardî yang menyatakan tugas *ahl al-hall wa al-'aqd* adalah memilih salah seorang di antara *ahl al-imâmah* (golongan yang berhak dipilih) untuk menjadi khalifah (Al-Mâwardî, 6). Imam Haramain berpendapat hal yang sama, bahwa *ahl al-hall wa al-'aqd* adalah lembaga yang mewakili umat untuk memudahkan proses pemilihan imam (Imâm al-Haramain, 1400: 68).

Tentang mekanisme kerja *ahl al-hall wa al-'aqd,* Rasyîd Ridhâ tidak menentukan tata cara yang baku. Ia hanya mengemukakan beberapa prinsip fundamental tentang tatacara pelaksanaan *syûrâ* sebagai berikut:

1. Prinsip dan tata cara musyawarah sangat relatif, tergantung pada konteks ruang dan waktu.
2. Prinsip dan tata cara musyawarah tidak mungkin dirinci, sebab masing-masing pemerintahan memiliki tradisi, populasi, demografi dan geografis tersendiri yang berbeda antara sau dengan yang lainnya.
3. Prinsip dan tata cara musyawarah bila dibakukan, akan dikhawatirkan munculnya suatu asumsi bahwa tata cara itu adalah

UIN Padangsidimpuan

bersifat *diniyyah* yang mesti dijalankan dan tidak dibenarkan ijtihad (Rasyîd Ridhâ, 32).

Pendapat Ibn Taimiyah mekanisme kerja lembaga ini dimulai dengan mengadakan seleksi calon khalifah. Calon yang memenuhi syarat akan dipilih menjadi khalifah berdasarkan konsensus (ijma'). Ijma' dipandang sebagai dasar hukum yang legal bagi pembentukan kekhalifahan dalam doktrin sunni (Ibn Taimiyah, t.th.: 440). Ibn Taimiyah menyatakan imamah menurut sunni ditetapkan atas persetujuan umat. Seseorang tidak dapat menjadi imam sebelum mendapat persetujuan dari umat. Tujuan imam tidak lain adalah kewenangan dan kekuasaan. Jika calon imam dibaiat dengan suatu baiat yang memberi kewenangan dan kekuasaan, maka ia menjadi imam (Ibn Taimiyah, 440).

Menurut Rasyîd Ridhâ, otoritas *ahl al-hall wa al-'aqd* di samping memilih khalifah mereka juga dapat menjatuhkan khalifah jika terdapat hal-hal yang mengharuskan pemecatannya. Rasyîd Ridhâ mendasarkan argumennya pada sebuah dalil dalam hukum Islam bahwa "keadaan darurat membolehkan yang tidak boleh" *(adh-dharûrah tubîh al-mahzhûrât) (*Rasyîd Ridhâ, 15). Pendapat Rasyîd Ridhâ sejalan dengan pandangan al-Mâwardî yang menyatakan kalau kepala negara atau khalifah melakukan tindakan yang bertentangan dengan agama, rakyat dan *ahl al-hall wa al-'aqd* berhak menyampaikan "mosi tidak percaya" kepadanya (al-Mâwardî, 17).

Dengan gagasan yang dikemukakan ini, Rasyîd Ridhâ jauh lebih maju dibandingkan dengan pemikir politik Islam zaman klasik dan pertengahan yang tidak membenarkan menggunakan kekerasan dalam melawan khalifah atau kepala negara yang zalim, karena khawatir akan menimbulkan gejolak, kerusuhan dan perang. Ulama zaman klasik dan pertengahan lebih cenderung menekankan aspek kesetiaan dan ketaatan rakyat kepada khalifah. Adapun Rasyîd Ridhâ memandang ketaatan rakyat kepada khalifah ada batasnya, yaitu selama khalifah masih berpegang pada syariat dan tidak melanggar

IAIN Padangsidimpuan

prinsip-prinsip dasar ajaran Islam serta tidak membahayakan kelangsungan hidup negara dan rakyat. Akan tetapi apabila khalifah bersikap tidak adil dan melanggar syariat Islam serta dapat membahayakan kelangsungan hidup negara dan rakyat, rakyat dan *ahl al-hall wa al-'aqd* berhak melakukan perlawanan, bahkan dengan kekerasan untuk menjatuhkan kekuasaan khalifah.

Hal lain yang cukup menarik dari pemikiran Rasyîd Ridhâ dalam konteks ini adalah bahwa dalam menjalankan otoritas dan kewajiban mereka, lembaga *ahl al-hall wa al-'aqd* harus bekerja atas dasar syariah. Apabila syariah tidak menetapkan masalah tersebut, ulama yang harus diminta pendapatnya, termasuk mereka yang ada dalam *ahl al-hall wa al-'aqd*. Anggota majelis ini yang karena keadilan, pengetahuan, dan kebijaksanaan mereka cocok menjadi mujtahid (penafsir syariah), melakukan ijtihad dengan kekuatan ijma', bahkan dalam masalah-masalah politik dan hukum yang berkaitan dengan pemerintahan (al-Mâwardî, t.th.: 50).

Dimensi syariah mendapat tempat tertpenting dalam analisis Rasyîd Ridhâ. "Rasyîd Ridhâ tidak hanya menggarisbawahi kesimpulan bahwa syariah harus dilindungi atau dihidupkan dalam bentuknya yang benar, tetapi juga berkesimpulan bahwa hukum tatanegara (*hukûmah madaniyyah*) tak bisa bertahan ataupun berfungasi tanpa legislasi (*isytirâ`*) (Hamid Enayat, 79). Pada syariahlah Rasyîd Ridhâ mendasarkan konsepsinya tentang "negara Islam" *(ad-daulah* atau *al-hukûmah al-Islâmiyah)* (Malcom H. Kerr, 1966, 187). Belum ditemui penjelasan hak-hak dan otoritas lain *ahl al-hall wa al-'aqd* seperti pembatasan kekuasaan khalifah, mekanisme pembentukan lembaga itu, hak kontrol dan sebagainya. Menurut Rasyîd Ridhâ meskipun *ahl al-hall wa al-'aqd,* adalah "wakil" rakyat, tetapi *ahl al-hall wa al-'aqd* tidak identik dengan parlemen di zaman modern atau Dewan Perwakilan Rakyat yang memiliki kekuasaan legislatif, dan berhak membatasi kekuasaan kepala negara melalui undang-undang. Adapun khalifah adalah kepala negara yang memegang kekuasaan baik eksekutif maupun legislatif (Rasyîd Ridhâ, 26).

IAIN Pekalongan

5

RELEVANSI KHILAFAH DAN SYÛRÂ PADA ERA MODERN

IAIN Padangsidimpuan

A. PEMERINTAHAN KHILAFAH PADA ERA MODERN

Hubungan politik antara Islam dan negara sering kali muncul dalam rumusan Islam disejajarkan secara konfrontatif dengan negara. Seolah-olah antara keduanya tidak mungkin dapat dibangun satu hubungan simbiosis yang saling melengkapi (Bahtiar Effendi, 1998: 6). Dalam metode pelacakan konsepsi berkenaan dengan negara, para teoretikus Muslim berhadapan akan dua tantangan yang silih tarik menarik, yakni tantangan realitas politik yang mesti dijawab dan tantangan idealitas agama yang mesti dipahami demi mendapatkan tanggapan. Oleh sebab itu, perbedaan konsep lebih pada tataran metodologis, yang pada giliran berikutnya mengharuskan perbedaan substansi pemikiran.

Secara global bisa dibagi menjadi beberapa polarisasi kecenderungan di kalangan para pemikir Islam dalam memandang konsep tentang negara (M. Din Syamsudin, 2000: 65). *Pertama,* antara skripturalistik dan rasionalistik. Polarisasi ini berhubungan dengan pendekatan terhadap sumber Islam, Al-Qur'an dan Hadis, terutama menyangkut metode penafsiran. Kecenderungan skripturalistik menampilkan pemahaman yang bersifat tekstual dan literal, yaitu

penafsiran yang mengandalkan pengertian bahasa. Adapun kecenderungan rasionalistik menampilkan penafsiran yang rasional dan kontekstual. Kedua pendekatan ini melahirkan paham yang berbeda tentang konsepsi Al-Qur'an mengenai negara. Konsepsi negara seperti *hâkimiyyah* (pemerintahan Ilahi) yang dikemukakan Sayyid Quthb, umpamanya, merupakan produk dari pemahaman yang sangat harfiah terhadap Al-Qur'an (surah *al-Maidah* ayat 44, 45, 47). Konsepsi menanti adanya suatu pemerintahan Ilahi yang berarti sistem institusi negara akan bercorak negara teokratis. Melalui pembicaraan yang bersifat rasional dan kontekstual, ayat-ayat yang sama tidak sampai membawa kesimpulan demikian, maka dari itu dipahami bahwa dalil-dalil yang termaktub tidak bersinggungan dengan sistem pemerintahan (M.Din Syamsudin, 2000: 66).

Demikian halnya pada Al-Qur'an surah al-Baqarah ayat 30 tentang khilafah dipahami oleh Muhammad Rasyid Ridha sebagai pendekatan skripturalistik yang melahirkan tumpuan teologis akan sistem kekhalifahan selaku pemerintahan Islam yang idealis. Signifikansi itu merupakan bagian dari kesepakatan beberapa pemikir yang membenarkan kekhalifahan historis, malahan mengibaratkan sang khalifah "merupakan perwujudan Tuhan di atas dunia *(zillah fi al-Ardh.* Hal berlaku pada era dinasti Umawiyah maupun dinasti Abbasiyah. Dalam sudut pandang rasionalistik, bahwa dalil Al-Qur'an tersebut diyakini berkenaan dengan eksistensi manusia di jagat raya ini, yakni wakil sang Maha Pencipta, oleh karenanya berlaku secara universal bukan secara parsial dan tidak berhubungan dengan konsep politik.

Kedua, pola idealistik dan realistik. Haluan kesatu condong memenuhi idealisasi berhubungan dengan sistem pemerintahan melalui nilai-nilai Islam yang paradigmatis, sebaliknya kedua lebih memandang entitas-entitas faktual. Tergolong pada tendensi yang demikian adalah konsepsi negara yang bersifat filosofis seperti pemikiran para filsuf Muslim semisal al-Farabi dan al-Ikhwan ash-Shafa. Beberapa filsuf ini mengutarakan konsep negara ideal

IAIN Padangsidimpuan

dengan istilah *al-madinah al-fadhilah* (negara Utama). Namun kesaksian sejarah mengatakan bahwa konsepi negara yang bersifat filsofis belum pernah terwujud dalam kenyataan (M. Din Syamsudin, 2000: 67).

Bila barisan idealis tidak menerima bentuk kenegaraan yang ada, justru barisan realis condong menyetujuinya. Kelompok pemikir sunni seumpama al-Ghazali dan al-Mawardi, sebagai halnya dijelaskan di atas bisa digolongkan ke dalam barisan ini. Karena orientasi mereka yang bersifat utilitarian tentang kenyataan politik. Tampaknya ada dua kemungkinan implikasi politik dari pemikir realistik. Yakni legalitas kekuasaan dan/atau mengalihkan melalui tanda isyarat yang berisi pesan moral. Yang kesatu dilaksanakan al-Mawardi dan lainnya dilakukan al-Ghazali.

Ketiga, antara formalistik dan substantivistik. Seperti pengertian pada terminologi ini bahwa pola pendekatan formalistik condong mementingkan wujud, gambaran ketimbang substansi. Cara yang demikian lebih menampilkan konsepi tentang negara melalui simbolisme atau figuratif keagamaan, semisal kelihatan pada bentuk negara Islam dan/atau partai Islam (M. Din Syamsudin, 2000: 67). Pendekatan substantivistik sebaliknya, mengarah pada mementingkan isi daripada sistem negara, melainkan memfokuskan ketertarikan akan dengan cara apa mengisinya melalui etika serta integritas religiuitas. Kedua cara ini pula menunjukkan pertikaian prinsipiel akan aktualisasi kepercayaan keagamaan (*religious belief)* ke dalam aktivitas politik (*political action).* Kalangan formalisme religiositas akan menjurus membentuk politisasi agama, sedangkan kalangan substantivisme mengarah melaksanakan substansiasi agama ke dalam prosedur politik.

Terlepas dan tidak adanya suatu konstruk konseptual yang jelas, para pendukung intelektualisme Islam modern menemukan bahwa baik Al-Qur'an maupun Sunnah benar-benar memberikan seperangkat prinsip etis yang relevan dengan cara mengatur negara dan mekanisme pemerintahannya. Mereka menunjukkan bah-

IAIN Padangsidimpuan

wa Al-Qur'an berulang kali menyebut gagasan-gagasan normatif tentang musyawarah (*syûrâ*), keadilan (*`adl*) dan egalitarianisme (*musawah*). Prinsip-prinsip itulah yang diterapkan dan ditunjukkan secara gamblang dalam tradisi politik Islam awal, khususnya pada masa Nabi Muhammad saw. Karena itu, beberapa tokoh intelektualisme Islam baru seperti Nurcholish Madjid—sambil mengutip Robert N. Bellah—menyetujui pandangan yang mencirikan negara-kota di bawah kepemimpinan Muhammad saw. di Madinah sebagai "suatu model nasionalisme yang sangat egalitarian dan partisipatif" (Bakhtiar Effendi, 1998: 184).

Sebagian asas Islam yang berkenaan dengan pemerintah dan kenegaraan, seperti asas demokrasi, persamaan hak politik, independensi politik, tidak terwujud pada realitas. Pada akhirnya, muncullah pandangan skripturalistik seperti ide untuk mendirikan kembali pemerintahan khilafah, seperti yang dipahami oleh Muhammad Rasyîd Ridhâ dan juga yang digagas oleh jemaah Hizbut Tahrir.

Fakta sejarah menunjukkan bahwa dalam seratus tahun pasca wafatnya Nabi Muhammad saw. , para khalifah Islam telah berhasil mendirikan sebuah kekhilafahan yang jauh lebih besar dari masa kejayaan kekaisaran Roma. Setelah berhasil mengalahkan kekaisaran Bizantium dan Persia, wilayah kekuasaan Islam terbentang dari Afrika Utara sampai ke India (John L. Esposito, 1992: 31). Sukses umat Islam sempat terhenti pada masa disintegrasi sampai Hulagu Khan dari Tartar menghancurkan Bagdad tahun 1258. Namun geliat penguasa Muslim yang diwakili Dinasti Turki Usmani mulai bangkit dan mencapai masa jayanya pada tahun 1500 sampai 1700 M. Kemajuan dan perkembangan wilayah yang berlangsung begitu cepat diiringi dengan kemajuan di bidang militer, pemerintahan, dan agama (Badri Yatim, 1997: 132-138).

Masa kejayaan Dinasti Turki Usman ini membuat perasaan *self-sufficiency* (kememadaian diri) umat terhadap Islam begitu tinggi sehingga lalai mencermati perkembangan dan kebangkitan Barat.

IAIN Pontianak Digital Library

Ketika angkatan perang Turki Usmani menderita kekalahan dari pasukan Barat, terlebih setelah perjanjian Carl Owitz 1699, para penguasa dan elite lainnya baru sadar akan kemajuan pihak lain dan mengubah pendapatnya (Azyumardi Azra, 1996: vi). Kekalahan ini membuka mata dunia Islam bahwa mereka bukan lagi negara *super-power* (adidaya); mereka sedang dilanda kemunduran yang menjurus kehancuran. Terlebih pada awal abad ke-18 banyak wilayah-wilayah Islam yang merasakan dampak langsung dari tantangan ekonomi dan militer Barat yang terus memodernisasi diri. Bahkan, tidak berhenti sampai di situ, penetrasi Barat ke kantong-kantong wilayah Islam menghasilkan dominasi Barat berupa kolonialisme dan imperialisme. Sejak itu, dominasi politik umat Islam telah berakhir dan Barat menjelma sebagai kekuatan baru dunia (Marshall G.S. Hodgson, 1974: 136). Untuk itu, Hodgson menyatakan bahwa kebanyakan wilayah-wilayah yang merupakan pusat Islam itu dengan cepat menjadi daerah taklukan.

Implikasinya, penghujung abad ke-19 dan awal abad ke-20, kekuasaan Barat terhadap dunia Islam telah terbentang dari Maroko di Afrika Utara sampai Indonesia di Asia Tenggara. Kawasan Islam yang begitu luas telah dibagi-bagi dan dijajah Barat. Perancis menguasai Afrika Utara, Afrika Barat, Afrika Tengah, Libanon, dan Syiria. Inggris menjajah Palestina, Transjordan, Iraq, Teluk Arab, Anak Benua India, Malaysia. Belanda menjarah kawasan Indonesia dari abad ke-16. Praktis, yang tersisa dari wilayah Muslim hanyalah pusat imperium Usmani dan Iran; itu pun dengan kondisi yang terus melemah akibat hantaman ekonomi dan politik pihak Barat (John L. Esposito, 1984: 56-57). Suatu kondisi yang sangat memprihatinkan bagi dunia Islam di mana pergeseran kekuasaan telah memaksa mereka bertahan dari posisi sebelumnya sebagai pihak yang melakukan ekspansi secara masif.

Kolonialisme dan imperialisme Barat atas wilayah-wilayah Islam menimbulkan krisis multidimensi, secara merata, bagi hampir seluruh dunia Islam. Krisis multidimensi itu menurut Hrair Dekme-

IAIN Padangsidimpuan

jian memiliki ciri-ciri: (1) Pervasif yaitu kondisi krisis itu tidak terbatas pada negara-negara tertentu, namun menimpa seluruh dunia Islam. (2) Komprehensif dalam artian krisis itu meliputi berbagai bidang sekaligus: sosial, ekonomi, politik, kebudayaan, psikologi dan spiritual. (3) Kumulatif di mana krisis itu bersifat kumulatif, terdiri dari tumpukan berbagai krisis seperti kegagalan pembangunan bangsa, kegagalan pembangunan sosial-ekonomi, dan kegagalan pembangunan angkatan bersenjata yang kuat. (4) Xenophobisme yaitu kebencian terhadap orang asing. Dalam pandangan para intelektual Muslim, integritas kebudayaan Islam dan *way of life* Islam terancam oleh kekuatan-kekuatan non-Islam seperti sekularisme dan modernisme yang dilakukan oleh pemerintahan negara-negara Muslim itu sendiri (R. Hrair, 2001: 12-13).

Proses pencarian identitas diri negara-negara Muslim mendorong pihak penguasa untuk mencoba mengembangkan sistem politik Barat. Konsep-konsep politik Barat seperti *nation-states,* nasionalisme, kedaulatan rakyat, pemerintahan parlementer, perundang-undangan, dan sistem pendidikan adalah di antara sederet issu yang diujicobakan. Tentunya, uji-coba ini menimbulkan ketegangan dan keterkejutan bagi hampir semua negara-negara Muslim. Umpamanya, bagaimana mungkin institusi dan kitab undang-undang yang merupakan hasil pengalaman sejarah dan budaya Barat berabad-abad serta-merta diterapkan secara mendadak pada bangsa dengan tradisi yang berbeda.

Negara-negara Muslim, kecuali Turki yang memilih sistem sekuler dan Arab Saudi yang mempertahankan negara Islam tradisional, menghadapi persoalan ambiguitas. Di satu sisi mereka masih setia dengan simbolisasi Islam seperti Islam adalah agama negara, kepala negara adalah seorang Muslim, syariat adalah sumber hukum; namun di sisi yang lain konstitusi dan hukum negara telah mengacu kepada pola Barat. Bahkan, ideologi nasional, lembaga negara, dan partai-partai politik yang mereka bangun berorientasi sekuler. Agama hanya sebatas keyakinan dan moralitas pribadi.

IAIN Padangsidimpuan

Momentum untuk menjadikan Islam sebagai daya tarik pergerakan mengemuka para akhir tahun 1950-an. Beberapa negara Afrika Utara seperti Maroko dan Aljazair menjadikan Islam sebagai simbol. Di Suriah, Irak, dan Mesir rezim lama diganti oleh kelompok-kelompok yang lebih radikal, nasionalisme Arab yang bercirikan lokal mulai diperkenalkan. Nasserisme di Mesir (1952), partai Baath di Suriah (1958) dan Irak (1963). Dengan mengusung Islam sebagai ideologi perjuangan, baik Gamal Abdul Nasser maupun pemimpin partai Baath mengakui bahwa daya tarik agama merupakan faktor penting memenangkan dukungan massa.

Peranan Islam dalam politik tidak menjadi monopoli pemerintah saja. Organisasi-organisasi pergerakan seperti *al-Ikhwân al-Muslimûn* didirikan pada tahun 1928 di Mesir oleh Hasan al-Banna (1906-1949) mendorong agar masyarakat Islam ditegakkan. Jamaat-i-Islam didirikan Abû al-A`lâ al-Maudûdî (1903-1979) tahun 1941 di anak Benua India dengan agenda mendirikan Negara Islam. Hizb al-Tahrir didirikan Taqiyuddin an-Nabhânî (1909-1977) pada tahun 1952 di Yordania dengan agenda tunggal mendirikan khilafah Islamiyah. Organisasi al-Ikhwân al-Muslimûn begitu berpengaruh dan memainkan peran politik yang begitu dominan di Mesir (sebagian besar Timur-Tengah) dan Jamaati-Islami di Pakistan. Sementara Hizbut Tahrir, semenjak berdirinya sampai sekarang, terus menerus dimusuhi pemerintah yang berkuasa dan terpaksa melakukan perjuangan bawah tanah. Namun, lambat-laun, di awal abad ke-21, gerakan politiknya untuk mendirikan khilafah Islamiyah mulai terlihat dengan terbentuknya Hizbut Tahrir di lebih dari 40 negara.

Krisis yang berlarut-larut dalam masyarakat Islam telah menyebabkan dikedepankannya alternatif Islam. Ketika kalangan terdidik Barat masih mencari format identitas politik yang tepat dengan merujuk kepada model-model sistem Barat, para ideolog revivalis kontemporer mantap dengan keyakinan untuk mengedepankan Islam sebagai alternatif ideologi. Di antaranya adalah

IAIN Padangsidimpuan

Hasan al-Bannâ (1906-1949), Abû al-A`lâ al-Maudûdî (1903-1979), Sayyid Quthb (1906-1966), (1909-1977), Taqiyuddîn an-Nabhânî (1909-1977), Ismail Raja al-Faruqi (1921-1986), Rûhullah Khomeini. Haluan dan pikiran dari para pemikir yang telah disebutkan sangat beragam walaupun secara substansi pandangan-pandangan mereka memiliki kesamaan yang disatukan dalam ide-ide dan gagasan Islam yang merupakan sebagai *din,* dan daulah. Yang menjadi pijakan atau pondasi Islam adalah Al-Qur'an dan Hadis, puritan dan kesamarataan sosial, kedaulatan dan ketetapan serta ketentuan Allah yang berdasarkan Syariat dan Jihad (R. Hrair Dekmejian, 2001).

Meskipun para ideolog tersebut memiliki pokok-pokok pemikiran yang sama, namun mereka berbeda dalam menerapkan ide-idenya. *Al-Ikhwân al-*Muslimun dan Jamaati Islam masuk dalam lingkaran kekuasaan dengan fluktuasi hubungan dengan pemerintah. Bahkan, Rûhullah Khomeni berhasil memegang tampuk kekuasaan di Iran. Sementara Taqiyuddîn an-Nabhânî melalui Hizbut Tahrir terus-menerus mengembara di seluruh Timur Tengah untuk menghindar dari represi pemerintah. Karena belum pernah bekerjasama dengan pemerintah manapun ide-ide Hizbut Tahrir untuk mendirikan khilafah Islamiyah tidak pernah berubah.

Apa yang menjadi goresan tinta Muhammad Rasyîd Ridhâ tentang keinginan membangun kembali institusi khilafah memiliki sintesis dengan konsep khilafah Taqiyuddîn an-Nabhânî. Baik Muhammad Rasyîd Ridhâ maupun Taqiyuddîn an-Nabhânî memiliki kesamaan beberapa konsep tentang rekonstruksi negara khilafah pada era kontemporer ini. Hanya saja Muhammad Rasyîd Ridhâ terhenti langkahnya pada tataran konseptual. Lain halnya dengan Taqiyuddîn an-Nabhânî yang yang berhasil mewariskan sebuah pemikiran diiringi dengan sebuah kekuatan partai yang kukuh untuk membentengi pemikirannya yaitu dengan mendirikan sebuah Partai Kebebasan (*Hizb at-Tahrir*).

Hizbut Tahrir dimulai dari sebuah partai politik Islam yang didirikan oleh Taqiyuddîn an-Nabhânî (1909-1979), pada 1953 M/1372

H di Baitul al-Maqdis (Jerussalem) (Syaikh Taqiyuddun, 2003: 9-10). An-Nabhânî, tidak hanya ingin menjadikan khilafah Islamiyah sebagai satu-satunya sistem politik Islam, tetapi ia pun ingin mempertegas bahwa struktur kenegaraan harus merujuk kepada praktik Nabi Muhammad saw. dan para al-Khulafâ' ar-Râsyidûn. Karena dalam pemahamannya, Islam yang benar dan murni hanya ada pada masa tersebut.

Karya-karya Taqiyuddîn an-Nabhânî menjadi rujukan utama bagi Hizbut Tahrir dalam menjalankan misi mendirikan negara khilafah. Dalam pandangan an-Nabhânî, khilafah merupakan prasyarat mutlak tegaknya eksistensi Islam di muka bumi. Tanpa adanya negara yang berbentuk khilafah, keberadaan Islam yang merupakan sebagai mazhab, paham serta kehidupan berubah muspra; dimarjinalkan hanya sebagai perayaan ritual dan penjelasan tetang tatakarama (Abdul Qalim Zallum, 1996: 20).

Dalam pandangan an-Nabhânî, khilafah dan imamah mempunyai makna yang sama. Kedua terminologi politik tersebut berarti kepemimpinan umum bagi seluruh komunitas Muslim di seluruh dunia. Tujuannya adalah untuk menegakkan hukum-hukum syariat dan misi dakwah Islam ke seluruh dunia (Taqiyuddin an-Bhani: 36). Umat Islam wajib *kifâyah* untuk mendirikan khilafah sebagaimana kewajiban melaksanakan fardhu-fardhu yang lain. Kewajiban mendirikan khilafah selaras dengan kewajiban untuk mengangkat seorang khalifah yang memimpin seluruh komunitas Muslim; yang kedudukannya melebihi kewajiban untuk mengebumikan jenazah Nabi Muhammad saw. Adapun tidak berusaha untuk mengangkat seorang khalifah bagi kaum Muslimin adalah perbuatan dosa besar. Karena tindakan ini berarti melalaikan penanggung jawab yang akan mengawal dan menegakkan eksistensi dan hukum Islam. Oleh karena itu, tidak dibenarkan bagi komunitas Muslim untuk tidak memiliki seorang pemimpin. Maka, jangka waktu terlama yang dapat dibenarkan untuk mencari seorang khalifah baru yang akan memimpin komunitas Muslim adalah 3 hari 2 malam.

IAIN Padangsidimpuan

Lebih lanjut, dalam pandangan Hizbut Tahrir bahwa seorang khalifah terpilih dan memperoleh baiat dari umat segera bertugas untuk menerapkan hukum-hukum syariat. Esensi pekerjaannya adalah untuk melayani urusan-urusan umat, mencegah terjadinya tindak kezaliman, dan memutuskan masalah-masalah yang dipersengketakan. Kekuasaan khalifah sebagaimana tercantum dalam Pasal 35 Rancangan Undang-undang Dasar, mencakup seluruh negara. Dalam sistem khilafah, seorang pemimpin yang dalam bahasa Arab disebut khalifah mempunyai wewenang seperti kekuasaan yang dimiliki oleh negara (Min Mansyurat, 2001: 96). Dengan jangka waktu kekuasaan tidak terbatas selama khalifah mampu mengawal syariat, menetapkan hukum-hukum, mampu melaksanakan urusan-urusan negara, dan tanggung jawab kekhalifahan. Satu-satunya yang berhak memberhentikan khalifah dari jabatannya adalah *mahkamah al-mazhâlim*, bila ia kehilangan syarat *in`iqâd*.

Dalam konsep Hizbut Tahrir, khilafah wajib berdiri di atas landasan akidah Islam. Secara syariat akidah Islam tidak boleh lepas dari negara sebagaimana telah dicontohkan Nabi Muhammad saw. ketika membangun pemerintahan di Madinah. Oleh karena itu, tidak dibenarkan dalam pemerintahan Islam mengadopsi pemikiran, konsep, hukum dan *miqyas* yang bukan dari akidah Islam. Berdasarkan alur pemikiran ini, maka, pemerintahan Islam tidak akan mentolerir konsep demokrasi, nasionalisme, dan patriotisme. Karena ketiga konsep bernegara itu lahir bukan dari akidah Islam dan secara prinsip bertentangan dengan konsep Islam. Demikian pula halnya dengan bagan pemerintahan seperti kementerian dalam konsep pemerintahan demokrasi tidak akan mendapatkan tempat dalam sistem khilafah, karena tidak bersumber dari akidah Islam. Sama halnya dengan gerakan, organisasi, dan partai politik selagi tidak berlandaskan Islam, maka keberadaannya dalam pemerintahan khilafah akan dilarang.

Hizbut Tahrir sampai sekarang terus berjuang untuk mendirikan khilafah Islamiyyah. Adanya sintesis antara ide yang dilon-

IAIN Pekalongan Digital Library

tarkan Rasyîd Ridhâ tentang pemerintahan dengan sistem khilafah dalam karyanya tentang kekhalifahan (*al-khilafah*) yang ditulis pada tahun (1922-1923), dengan ide pembentukan khilafah pada era modern ini yang digagas oleh kelompok Hizbut Tahrir yang diletakkan oleh tokohnya Syekh Taqiyuuddîn an-Nabhânî (1909-1977) pada tahun 1952, membuat kajian ini semakin menarik. Sebagaimana halnya Muhammad Rasyîd Ridhâ, keseriusan para tokoh dan pemikir Hizbut Tahrir tentang keinginan mendirikan khilafah dan mengimplementasikannya pada abad modern ini terlihat dari upayanya yang maksimal untuk menjabarkan institusi pemerintahan Islam pada konsep yang aplikatif. Seperi yang dilakukan tokoh sentralnya, Taqiyuddîn an-Nabhânî, bahwa ia menolak segala bentuk pemerintahan dan menegaskan bahwa sistem pemerintahan Islam adalah khilafah. Untuk menjalankan roda pemerintahan khilafah, ia menyusun struktur organisasi khilafah yang terdiri dari delapan penyelenggara. Struktur organisasi khilafah itu adalah: Khalifah sebagai kepala negara, *mu`âwin tafwîdh* sebagai pembantu khalifah di bidang pemerintahan, *mu`âwin tanfîdz* sebagai pembantu khalifah di bidang administrasi, *amîr al-jihâd* (panglima perang), *wali* (pimpinan daerah), *qâdhî* (hakim), *mashâlih ad-daulah* (kemaslahatan negara), dan *majelis ummah* (perwakilan rakyat). Seluruh struktur organisasi khilafah ini, menurutnya, bersumber dari struktur kenegaraan yang pernah dipraktikkan Nabi Muhammad saw. Selanjutnya sistem ini diwarisi dan dipraktikkan para al-Khulafa' ar-Râsyidûn (Taqiyuddin an-Nabhani, 2006: 105).

Menurut pandangan Hizbut Tahrir, pemerintahan khilafah ditegakkan dalam empat pilar. Keempat pilar tersebut adalah: (1) independensi bertumpu pada syariat bukan berada pada kekuasaan rakyat seperti konsep Barat, (2) kekuasaan merupakan milik umat termanifestasikan dalam baiat yang dilakukan umat, (3) mengangkat satu khalifah untuk pemimpin seluruh komunitas Muslimin hukumnya wajib, dan (4) hanya khalifah yang berhak menetapkan hukum-hukum syariat.

UIN Pascasarjana

Dalam rancangan an-Nabhânî tentang khilafah, ia membayangkan bahwa negara-negara Islam yang ada sekarang ini akan menjadi provinsi yang dikepalai Wali dari sebuah kekhalifahan universal. Khilafah Islamiyah akan meruntuhkan batas-batas geografis negara-bangsa modern, batas-batas rasial dan batas-batas kultural. Khilafah Islamiyah akan menjadi kekuatan yang dapat menghancurkan kesombongan dan arogansi Amerika Serikat (Taqiyuddin an-Nabhani, 2006: 105). Batas-batas geografis dalam kekhilafahan tidak didasarkan kepada wilayah tapi mengacu kepada aturan hukum yang dipakai. Hanya saja menurut an-Nabhânî yang perlu dicatat bahwa untuk mendirikan daulah Islamiyah fokus ditetapkan adalah negara-negara Islam khususnya yang menggunakan bahasa Arab. Setelah berhasil mendirikan daulah Islamiyah di negeri-negeri Arab maka dakwah akan meluas ke negeri-negeri sekelilingnya tanpa melihat lagi aspek Arab dan non-Arab (Taqiyuddin an-Nabhani, 2001: 7).

Yang menarik dari metode perjuangan penegakan khilafah yang dipilih an-Nabhânî dan Hizbut Tahrir adalah fase-fase yang harus dilalui. Pada titik ini, ia berbeda dengan pemikir-pemikir yang lain seumpama Ismail Raja al-Faruqi yang berpendapat bahwa untuk mendirikan khilafah diperlukan kesadaran pemimpin-pemimpin negara Islam untuk secara sukarela meleburkan diri ke Khilafah Islamiyah (Azyumardi Azra, 1996: 68). Menurutnya, fase yang harus dilalui umat untuk dapat menegakkan khilafah adalah sebagai berikut:

Pertama, fase *tasqîf* (pengkaderan). Dalam tahap ini fokus dakwah Hizbut Tahrir adalah memperbanyak pendukung yang mengerti fikrah melalui *halaqah* yang terarah dan intensif. Fase ini merupakan kaderisasi dan membentukan untuk menumbuhkan pribadi-pribadi yang memiliki pemahaman fikrah serta cara Hizbut Tahrir sehingga melahirkan bentuk dan pola pergerakan. Ini merupakan tahapan pengkajian dan pembelajaran *(ad-dirâsah wa at-ta`lîm).* Tahapan ini dimaksudkan sebagai upaya pembentukan

IAIN Padangsidimpuan

fondasi gerakan, sebagai titik awal (*nuqthah al-ibtidâ'*). Kendati tahapan ini terkesan sama dengan proses transformasi ilmu di sekolah, namun menurut an-Nabhânî bahwa tahapan pembentukan fondasi dalam partai politik itu dinilai dinamis, tidak seperti lembaga pendidikan (sekolah) yang kendati sama-sama mentransformasikan ilmu namun dinilainya statis.

Kedua, marhalah tafâ`ul ma`a al-ummah. Setelah *halaqah-halaqah* terbentuk maka partai memperkenalkan atau interaksi dengan masyarakat. Pada tahap ini Hizbut Tahrir dan masyarakat sudah bagaikan tubuh yang satu. Tahapan ini dimaksudkan sebagai upaya agar umat memiliki kesadaran untuk bersama-sama melakukan perintah berdakwah sehingga pada gilirannya tabliq Islam merupakan aktivitas yang mesti dilakukan dengan ikhtiar untuk implementasi dalam berkehidupan baik untuk tanah air maupun bermasyarakat. Pengertian berinteraksi dengan umat dalam konteks pemikiran ideologis Hizbut Tahrir bukanlah dimaknai sebagai upaya mengumpulkan umat di sekitar mereka, namun memberikan pemahaman yang benar akan ideologi partai sehingga menjadi ideologi umat.

Ketiga, fase *istilâm al-hukm* (merebut kekuasaan) dengan *nushrah* (bantuan) korp militer. Tahap ini merupakan tahap pengambilalihan kekuasaan dan penerapan Islam secara utuh dan menyeluruh lalu mengembannya sebagai *risalah* ke seluruh penjuru dunia. Tahapan ini juga disebut an-Nabhânî sebagai *al-tharîqah al-inqilâbiyah* (metode revolusioner). Pengambilalihan pemerintahan yang hanya menerapkan ideologi secara parsial bukanlah tujuan perjuangan, namun dilakukan untuk kepentingan menerapkan ideologi itu sendiri. Dengan demikian, pemerintahan merupakan langkah awal praktis untuk melaksanakan ideologi partai dalam negara. Demikianlah cara untuk membawa ideologi ke medan kehidupan dengan cara melanjutkan kehidupan Islam di seluruh penjuru dunia. Melalui pelaksanakan penerbitan terhadap publik, diharapkan ada apresiasi yang akurat terhadap Hizbut Tahrir, sehingga tiada dikatakan seperti "gerakan bawah tanah" yang gampang disusupi sama

IAIN Padangsidimpuan

kelompok yang berbeda (Hafid Abdurrahman, 2004: 38). Ketidak samaan Hizbut Tahrir warsa 1995-an dengan masa pasca pembaharuan, bahwa pada era Reformasi memberikan peluang dengan seluasnya terhadap Hizbut Tahrir akan memublikasikan buah pikiran, gagasanya secara bebas. Di samping menggunakan artikel dan risalah, metode pengkajian di masyarakat pun dilaksanakan melalui aksi demo damai dengan turun ke jalanan. Namun, yang menarik dari konsep ini adalah seluruh fase itu tidak dimaksudkan dengan menempuh kekerasan secara langsung. Maka, metode untuk merebut kekuasaan melalui mobilisasi rakyat secara besar-besaran dan tanpa menggunakan senjata.

Kedudukan wanita dan non-Muslim tidak luput dari pembahasan an-Nabhânî. Menurutnya, wanita yang memiliki kewarganegaraan dan kualifikasi yang baik boleh menjadi pegawai negeri. Bahkan, kariernya bisa terus meningkat dan menjadi kepala instansi. Demikian halnya dengan non-Muslim. Mereka dapat menjadi pegawai negeri khilafah bahkan mengepalai satu instansi tanpa harus meninggalkan agama mereka. Mereka tidak boleh dipaksa untuk beragama Islam, akan tetapi mereka dipaksa untuk tunduk kepada hukum-hukum Islam. Karena kedudukan mereka sama dengan kaum Muslim di depan hukum.

Inilah yang menjadi inti dari pemikiran khilafah Hizbut Tahrir. Bagi an-Nabhânî dan kelompok Hizbut Tahrir, khilafah adalah solusi seluruh persoalan umat Islam. Mendirikan khilafah bukanlah sesuatu yang utopis dan tidak realistis. Oleh karena itu, untuk merealisasikan konsep tersebut, an-Nabhânî mendirikan Hizbut Tahrir pada tahun 1952. Menurut an-Nabhânî ada empat hal yang menyebabkan gerakan-gerakan kebangkitan Islam era sebelumnya mengalami kegagalan. *Pertama*, gerakan-gerakan itu didasarkan pada pemikiran yang masih umum sehingga kabur dan bias (bukan didasarkan kepada pemikiran yang cemerlang, jelas, dan murni). *Kedua*, mereka tidak mengetahui metode *(thariqah)* bagi penerapan pemikiran tersebut. *Ketiga*, mereka hanya mengandalkan keingin-

IAIN Padangsidimpuan

an dan semangat. *Keempat*, aktivis pergerakan tidak mempunyai ikatan yang benar.

Sebagian orang menuding bahwa orang yang memandang mendirikan khilafah sebagai sesuatu yang utopis adalah orang yang lemah dan pemalas. Yang dituntut dari umat untuk mempercepat berdirinya khilafah adalah membantu Hizbut Tahrir, berpihak kepadanya, dan melindunginya. Hal itu disebabkan Hizbut Tahrir telah berjuang di tengah-tengah umat berdasarkan kajian yang sangat mendetail dan intelek tentang sejarah kehidupan Nabi Muhammad saw. dan menjadikannya sebagai teladan dan panutan.

Semenjak didirikan sebagai sebuah organisasi, Hizbut Tahrir mengklaim bahwa pertumbuhan dan kemajuan mengalami dengan pesat untuk memperjuangkan ideologinya. Hizbut Tahrir sukses menumbuhkan kesadaran dan keyakinan umat terhadap politik Islam dan seruan untuk mendirikan khilafah. Hizbut Tahrir juga memiliki peran dalam menumbangkan paham sosialisme, aliran dan paham nasionalisme. Bahkan, Hizbut Tahrir telah mempersiapkan Rancangan Undang-undang Dasar dan perangkat hukum syariah untuk pemerintahan khilafah yang akan membebaskan umat dari pemikiran dan sistem kufur. Atas dasar pemikiran ini, maka setidaknya ada tiga hal yang menyebabkan pemikiran khilafah Hizbut Tahrir menjadi bahan analisis. *Pertama,* metode untuk mendirikan khilafah Islamiyah dengan tiga fase yang harus ditempuh dan melalui partai Hizbut Tahrir yang berbasis transnasional merupakan terobosan baru dalam sejarah umat Islam. Metode untuk merebut kekuasaan dengan cara damai adalah sesuatu yang baru pula. Terlebih dengan melibatkan kesadaran umat yang menuntut rezim untuk menyerahkan kekuasaannya dan dibantu korps militer. *Kedua,* struktur khilafah yang digagas an-Nabhânî dan diadopsi kelompok Hizbut Tahrir dengan menetapkan delapan penyelenggara yaitu. 1. Khalifah sebagai kepala negara, 2. *mu`âwin tafwîdh* sebagai pembantu khalifah di bidang pemerintahan, 3. *mu`âwin tanfîdz* sebagai pembantu khalifah di bidang administrasi, 4. *amîr al-jihâd* (pangli-

IAIN Pekalongan Library

ma perang), 5. *wâli* (pimpinan daerah), 6. *qâdhî* (hakim), 7. *Mashâlih Daulah* (kemaslahatan negara), dan 8. *majelis ummah* (perwakilan rakyat) merupakan terobosan baru dalam struktur negara khilafah. Selama ini, belum pernah pemikir yang membahas khilafah mengemukakan konsep serinci an-Nabhânî. *Ketiga,* gagasan khilafah an-Nabhânî telah dijadikan rujukan partai politik Hizbut Tahrir lebih dari 50 tahun. Dalam rentang waktu yang demikian panjang, partai ini telah tersebar di lebih dari 40 negara. Para aktivis Hizbut Tahrir terus menyuarakan isu-isu pergerakan dan sekarang ini telah memasuki fase kedua interaksi dengan masyarakat.

Implementasi sistem pemerintahan khilafah pada era kontemporer merupakan tantangan tersendiri bagi umat Islam. Adanya sintesis antara konsepsi Muhammad Rasyîd Ridhâ tentang mendirikan kembali lembaga khilafah yang terhenti pada tataran konseptual dengan gerakan mendirikan khilafah yang digalang oleh kelompok Hizbut Tahrir semakin memperjelas bahwa implementasi khilafah pada masa modern ini adalah solusi dari sebuah pemerintahan Islam.

Baik Muhammad Rasyîd Ridhâ atau kelompok Hizbut Tahrir, masalah pemerintahan khilafah adalah masalah yang berkaitan dengan masalah ideologi. Ideologi yang merupakan sebuah argumen timbul dari *view world* yang berwawasan sosial yang dimanfaatkan oleh segelintir golongan untuk membenarkan gerakan, aktivitas mereka.

Haluan ini tidak hanya penyampaian untuk ikuti dan melakukan dalam tindakan namun memiliki pembenaran dan validasi tentang bagaimana kegiatan ini dikerjakan. Kala wawasan agama dimanfaatkan sebagai ideologi terdapat dua kategori; kesatu, ideologi dirumuskan untuk diikuti oleh para pengusungnya dengan maksud tertentu; kedua, ideologi dijadikan sebagai legatimasi dalam melaksnakan program dan perkembangan atau dengan istilah lain senjata politik (John B. Tompson, 2007: 127-128).

Dengan demikian sebagaimana gagasan Marx, sebenarnya is-

IAIN Pekalongan Perpustakaan

tilah ideologi selalu berbarengan dengan kritik kekuasaan. Melalui ideologi yang didirikan sekumpulan publik atau segolongan paham keagamaan mampu bertindak dan bereaksi tentang kondisi dan keadaan yang tidak berkeadilan. Ketidakadilan dimaksudkan bisa pada ekonomi, terlebih lagi pada politik. Untuk itu ideologi bisa diikrarkan sebagai "gambaran" tentang kesadaran golongan pada tindakan politik. Bersandarkan ideologis yang telah dirangkum di atas kritik politik. Thompson berkesimpulan bahwa sistem yang mengarahkan dan kebal dari respons politik, ideologi mesti diserahkan pada para pendukungnya. Baik yang berkarakter revolusioner, reformis maupun konservatif tradisional. Dengan demikian Seliger memaparkan bahwa ideologi bagian dari keyakinan yang dikontrol pada sebuah tatanan secara konsisten. Untuk mengembalikan para penganutnya kepada masa keemasan, ideologi sebagai motivasi dalam gerakan menjadi keberadaannya dipertimbangkan. Dalam konteks ini, apa yang dikonsepsikan oleh Muhammad Rasyîd Ridhâ dan apa yang dilakukan oleh Hizbut Tahrir sebagai gerakan agama dan politik menentang Barat (dalam hal ini adalah Kristen) juga berlandaskan kepercayaan bahwa masa depan Islam menjadi pionir dunia sebagaimana termaktub dalam kalam Allah pada surah *an-Nur* (24): 55.

Pada situasi pergerakan dimaksudkan, diharuskan kesadaran solidaritas komunitas. Yang demikian bisa dimunculkan dari kesamaan penderitaan, dan hubungan perasaan senasib. Perlawanan semisal ini akan berkembang biak sampai akhir zaman. Dan selalu menyesuaikan dengan keadaan tertentu. Untuk menciptakan rasa keadilan pada asosiasi dan keintiman mesti ada yang menjadi sosok pemimpin yang bijak. Bentuk kepemimpinan dalam pergerakan tradisional adalah ketaatan dan solidaritas. Kecondongan komunitas dalam menolak ketidakadilan terlihat pada ikon-ikon yang digunakan yang disemangati oleh perasaan senasib dan sepenanggungan. Dalam format demikian yang mendukung mempimpin tunggal menjadi sebuah benteng dan sentral. Di sisi lain

IAIN Padangsidimpuan

telah terjadi kesenjangan-kesenjangan budaya yang menimbulkan kekuasaan-kekuasaan hegemonik (Kuntowijoyo, 1999: 1-8). Alhasil tindakan perlawanan akan tumbuh bilamana kesenjangan dan intimidasi akan nilai, lembaga, sosial-budaya dan agama. Berdasarkan pijakan demikian perlawanan ideologis bagian dari tema yang perlu dalam sebuah gerakan.

Ide khilafah yang dilontarkan baik Muhammad Rasyîd Ridhâ atau yang dikumandangkan oleh jemaat Hizbut Tahrir menjadi sasaran kritikan Muhammad Sa'îd al-'Asymâwî. Dalam bukunya *al-Islâm as-Siyâsî*, ia berkomentar bahwa perpolitikan umat Islam bahagian dari krisis besar yang dialami oleh umat Islam semenjak robohnya kesultanan Turki Usmani pada tahun 1924. Namun terkadang jangan untuk mengingat kekalahan justru, al-'Asymâwî menyelidiki persoalan yang dianggap lebih penting. Misalkan saja bahwa Fiqh Islam tidak memuat tentang teori politik yang bijaksana. Kekecewaan-kekecewaan yang dirasakan oleh umat Islam pada dewasa ini, al-Asyamawi lebih menyalahkan adanya kontradiksi konsep yang tercipta oleh Islam itu sendiri. Yang demikian dapat diperhatikan dari slogan yang dibangun dan dikumandangkan (Muhammad Said al-Asymawi, 1996: 24).

Setidaknya ada dua alasan yang dikemukakan al-'Asyamâwî sebagai dalil untuk memperkuat tesisnya. *Pertama*, argumen historis. Secara historis, umat Islam—terutama yang bersemangat mencampuradukkan agama dengan politik—tidak pernah sadar, bahwa konflik yang terjadi antar-umat Islam sejak zaman klasik Islam, merupakan konflik politik yang sangat kental dibumbui oleh isu agama dan klaim-klaim syariat. Oleh karena itu, tanpa memungkiri dan berkelite dari fakta sejarah, al-'Asymâwî justru mengatakan bahwa sejarah Islam adalah sejarah perang di mana nafsu kekuasaan tanpa sungkan-sungkan mengangkangi nilai-nilai etik-moral keagamaan. Kisah-kisah ironis dan intrik-intrik politik yang paling biadab sekalipun—dan itu pernah dipraktikkan dalam sejarah Islam—dikemukakan al-'Asymâwî pada bagian ini. Tragedi-tragedi

IAIN Padangsidimpuan

tersebut, justru dia kutipkan dari kitab-kitab sejarah klasik Islam sendiri. Kisah pembunuhan Usman ibn 'Affân dan pemakamannya di perkuburan Yahudi, pemenggalan kepala Husein ibn 'Ali ibn Abi Thâlib (cucu nabi), dan pembantaian politik yang dilakukan pendiri dinasti Abbasiah, Abu al-Abbâs ash-Shaffâh (baca: sang penjagal), dapat disebutkan sebagai contoh (Muhammad Said al-Asmawi, 22).

Kedua, argumen teoritis-konseptual. Secara teoretis-konseptual, al-'Asymâwî mencermati bahwa kelompok Islam Politik sama sekali belum mampu membuat terobosan fikih tentang konsep negara yang baik. Bagi al-'Asymâwî, ungkapan-ungkapan sloganistik yang senantiasa diumbar kelompok Islam politik, seperti *al-Islâm huwa al-hall* (Islam adalah solusi) tidak cukup memadai untuk mengatasi krisis mendasar yang sedang dialami umat Islam dalam berbagai aspeknya. Kelompok Islam Politik, bagi al-'Asymâwî, sama sekali tidak mengemukakan idiom-idiom yang masuk akal, agenda politik yang tepat, serta teori yang konkret dan realistik demi mengatasi krisis tersebut. Yang mereka kerjakan tidak lebih hanya mengumbar slogan-slogan hampa makna, retorika-retorika menyihir, dan waham atau ilusi belaka. Apa yang dilontarkan oleh al-'Asymâwî, merupakan wujud pesimismenya terhadap munculnya ungkapan-ungkapan sloganistik (seperti pendirian khilafah) yang belum bisa membuahkan perubahan, justru karena sifatnya yang emosional, tak rasional, dan tidak realistik untuk diimplementasikan pada era modern ini.

Tampaknya, isu khilafah tidak akan pernah pudar. Akan selalu ada energi para aktivis pergerakan untuk mewujudkannya. Tapi, boleh jadi, ide ini menguat dan bisa pula melemah. Ide khilafah menguat manakala terjadi kesewenang-wenangan terhadap umat Islam; baik yang dilakukan negara-negara Barat maupun *policy* (kebijakan) dalam negeri negara-negara Muslim. Umpamanya, kasus terorisme yang dituduhkan Amerika Serikat terhadap Islam direspons aktivis Hizbut Tahrir dengan teriakan "Amerika Serikat lah biang teroris nomor satu." Aktivis Hizbut Tahrir segera menegaskan

IAIN Padangsidimpuan

bahwa umat Islam hanya bisa berwibawa kalau khilafah dapat berdiri. Ide ini melemah, manakala tidak ada isu yang merugikan umat Islam dan *policy* dalam negeri bersahabat dengan tuntutan Islam.

Dari beberapa keterangan di atas penulis berpandangan bahwa sistem kekhalifahan adalah bukan merupakan lembaga politik keagamaan, dan karenanya tidak merupakan satu-satunya sistem pemeritahan Islam yang ideal. Dari aspek teologis, kekhalifahan tidak memiliki akar yang kuat berdasarkan dalil *naqli* yang tegas. Sedangkan dari perspektif historis, kekhalifahan mengalami transformasi konseptual sebagaimana yang dilakukan dan dikonsepsikan Muhammad Rasyîd Ridhâ. Bagi penulis, agama Islam tidak menetapkan bentuk tertentu tentang sistem kenegaraan atau pemerintahan, tetapi hanya membawa prinsip-prinsip dasar untuk kehidupan kenegaraan yang baik dan berwawasan etika dan moral. Sebagai hal yang berada dalam bidang muamalat, kehidupan politik merupakan wilayah yang memerlukan ijtihad dan proses rasionalisasi terbatas bagi kemaslahatan kemanusiaan. Untuk itu diperlukan upaya yang serius dalam bentuk ijtihad kolektif untuk menggali etika dan moralitas Islam sebagai bahan substansi agama ke dalam kehidupan bernegara. Dengan demikian fungsi pemikiran politik, bukanlah untuk membuat spekulasi normatif ataupun deduksi empirik dengan melakukan idealisasi ataupun teoritisasi belaka, tetapi mengelaborasi nilai-nilai agama untuk pembangunan kehidupan politik yang lebih demokratis, berkeadilan, dan berkeadaban.

IAIN Padangsidimpuan

B. SYÛRÂ DALAM PEMERINTAHAN MODERN

Hal yang menjadi pehatian terpenting dalam sistem pemerintahan khilafah dalam pandangan Muhammad Rasyîd Ridhâ adalah implementasi *syûrâ*. Salah satu sistem yang menjamin kewarganegaraan seseorang adalah undang-undang negara. Undang-undang yang ideal dan fungsional adalah undang-undang yang dihasilkan dari pemikiran masyarakat umum melalui mekanisme pengambil-

an keputusan berdasarkan prinsip-prinsip musyawarah. Prinsip persamaan (*al-musâwah*), keadilan (*al-`adâlah*), dan kebebasan (*al-hurriyah*) merupakan manefestasi dari kedaulatan rakyat. Musyawarah atau *syûrâ* hanya akan bernilai positif dan *feasible* jika diikuti oleh anggota masyarakat yang tergabung dalam suatu lembaga dan mereka memiliki pengetahuan cukup, dipilih dan terpilih berdasar kualitas dan kredibilitas yang telah teruji. Mereka inilah yang disebut dengan *ahl asy-syûrâ* (Azyumardi Azra, 1996: 150).

Berdasarkan kajian *fiqh siyasi,* ditemukan berbagai pendapat bahwa *ahl as-syûrâ* itu sama dengan keberadaan *ahl al-hall wa al -'aqd* yaitu suatu anggota lembaga yang terdiri dari para ahli, mengemukakan pendapatnya tentang suatu masalah untuk memperoleh nilai kebenaran. Dengan mengadakan musyawarah melalui lembaga, akan muncul varian ide tentang masalah yang dihadapi, dan hal tersebut lewat diskusi objektif rasional akan menghasilkan sebuah kebenaran dibandingkan kalau hanya diputuskan sendiri. Menurut Abd. al-Hamîd Ismâil al-Anshârî, *majelis asy-syûrâ* adalah sarana yang digunakan rakyat atau wakilnya untuk membicarakan kemaslahatan umat (Abd. al-Hamid Ismail, 1980: 13). Sejalan dengan pendapat tersebut, maka rakyat memiliki hak untuk memilih dan menentukan siapa yang akan mereka percayakan sebagai pemimpin sesuai dengan kebaikan dan kepentingan komunitas yang mereka cita-citakan. *Ahl asy-syûrâ* atau *majelis asy-syûrâ* sebenarnya—dalam tataran ide—telah ada sejak Khulafa' ar-Râsyidîn, bahkan sejak Rasulullah saw. sendiri. Hanya saja dalam pelaksanaannya belum mengacu pada suatu lembaga yang berdiri sendiri dengan anggota tertentu sebagaimana dikenal sekarang, misalnya Majelis Permusyawaratan Rakyat atau Dewan Perwakilan Rakyat (Fadhlullah, 2015: 59-61).

Dalam sistem pemerintahan modern, *syûrâ* (musyawarah) menjadi sebuah kelaziman di negara-negara yang mayoritas penduduknya Muslim. *Syûrâ* yang diistilahkan dengan majelis umat harus dibentuk sebagai kekuatan dan sekaligus wadah untuk menampung

IAIN Padangsidimpuan

berbagai aspirasi dan kepentingan umat itu sendiri. Majelis umat adalah orang-orang yang mewakili kaum Muslimin dalam penyampaian pendapat, sebagai bahan pertimbangan bagi pemimpin negara. Hanya saja tiap-tiap negara memiliki perbedaan dalam memberikan istilah kelembagaan *syûrâ* itu sendiri.

Kerajaan Arab Saudi adalah negara yang memiliki *Majelis Syûrâ* yang langsung diangkat oleh raja. Ironisnya, di Arab Saudi tidak terdapat Dewan Perwakilan Rakyat yang keanggotaannya dipilih rakyat langsung (Munawir Sjadzali, 1993: 222). Dalam pandangan penulis, keputusan-keputusan yang dihasilkan oleh Pemerintah semakin jauh dari pengawasan dan sorotan rakyat, sehingga membuat hak politik rakyat hampir tidak ada sama sekali. Hal ini dapat dimaklumi, karena sistem pemerintahan Arab Saudi adalah sistem Kerajaan di mana kepala negaranya adalah seorang raja yang dipilih oleh dan dari keluarga besar Saudi. Praktis menurut penulis, *majelis syûrâ* (lembaga musyawarah) fungsinya tidak seperti apa yang didefinisikan oleh para teoretisi dalam bidang pemerintahan.

Dalam tahun 1979-1981, kita disaksikan dengan pembentukan Republik Islam Iran. Perjalanan politik modern di Iran dimulai oleh Dinasti Pahlevi (1925-1979). Dalam kebijakan pemerintahan, baik Reza (Khan) Syah dan putranya Muhammad Reza Syah terimbas oleh langkah Mushthafa Kamal Ataturk dengan memusatkan perhatiannya pada modernisasi. Prioritasnya pembentukan pemerintahan pusat yang kuat, mengandalkan angkatan bersenjata dan birokrasi modern. Kebijakan-kebijakan Dinasti Pahlevi yang represif dan cenderung bertentangan dengan keyakinan dan identitas Islam dan sering melangkahi banyak ulama dan kalangan tradisional, membuat kaum fundamentalis bangkit. Muncullah revolusi Iran di bawah komando Ayatullah Ruhullah Khomeini. Antara tahun 1979-1981, Khomeini dan revolusinya tampil mewujudkan komponen legitimasi Republik Islam dengan konsep *vilayat i-faqih* (pemerintahan oleh ahli hukum). Dengan demikian, konstitusi menetapkan para ulama memiliki wewenang tertinggi dalam menjalankan dan

IAIN Pekalongan Library

mengarahkan pemerintahan negara. Prinsip pemerintahan oleh ahli hukum dan keutamaan hukum Islam diabadikan dalam konstitusi Iran. Faqih akan dibantu oleh Dewan Pelindung beranggotakan 12 ahli hukum, enam dipilih Khomeini dan enam lagi dipilih parlemen. Dewan itu bertugas mengawasi pemilihan presiden dan parlemen (Majelis Permusyawaratan Nasional atau *majelis i-syûrâ*) (Jhon L. Esposito, 1996: 63).

Sudan dalam sejarah pemerintahan modern yang motori oleh Hasan al-Turabi juga menyatakan bahwa negara Sudan harus mulai dengan paradigma baru. Dalam pespektif baru ini, ada tekanan yang lebih besar untuk mengubah masyarakat ketimbang meraih posisi politik. Menurutnya negara Islam tidak lain adalah ungkapan politik dari suatu masyarakat Islam dan sebuah negara Islam terbentuk setelah adanya. Cita-cita ini selanjutnya didefinisikan sebagai suatu sistem demokratis dengan didasarkan pada musyawarah atau *syûrâ* yang berarti sebuah masyarakat demokratis yang semua orang harus berpartisipasi.

Maroko adalah negara melandaskan sistem pemerintahannya terhadap kedaulatan rakyat. Sebagaimana tertera dalam sistem perundangan-undangan, bahwa Maroko adalah negara berkonstitusi dan demokatis, kedaulatan di tangan rakyat yang disalurkan melalui lembaga-lembaga konstitusional yang ada. Maroko juga negara yang memperhatikan implementasi *syûrâ*. Hal ini terlihat dari keberadaan Dewan Perwakilan Rakyat. Yang menarik dari Dewan Perwakilan Rakyat Maroko, tidak ada satu partai apa pun yang berkuasa secara dominatif. Kursi-kursi keanggotaan selalu dihuni oleh berbagai partai politik, sehingga dalam mengambil sebuah keputusan selalu diwarnai dengan berbagai macam ide dengan berbagai argumentasi.

Indonesia juga adalah contoh negara yang memberlakukan prinsip *syûrâ* dalam sistem pemerintahan. Dalam mengambil sebuah keputusan, pemimpin negara Indonesia harus mendapatkan persetujuan dari berbagai badan atau dewan. Sebut saja lembaga

IAIN Padangsidimpuan

Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) yang harus bersidang sekali dalam lima tahun (BAB II Pasal 2). Bahkan Majelis Permusyawaratan Rakyat berwenang mengubah dan menetapkan Undang-Undang Dasar, dapat memberhentikan presiden dan wakilnya menurut Undang-Undang Dasar (BAB II Pasal 3).(AD HOC I BP MPR, 2003: 2). Dewan Perwkilan Rakyat (DPR) juga lembaga konsultasi pada sistem pemerintahan Indonesia. Sebagai contoh, pemimpin negara harus mendapatkan persetujuan Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) dalam hal menyatakan perang, membuat perdamaian dan perjanjian dengan negara lain (BAB III Pasal 11). Dalam hal mengangkat dan menerima duta, memberi amnesti dan abolisi. Presiden harus memperhatikan pertimbangan Dewan Perwakilan Rakyat (BAB III Pasal 13 dan 14). Selain itu, pemerintah Indonesia memiliki lembaga konsultatif seperti Mahkamah Agung (MA). Dalam memberi grasi dan rehabilitasi, Presiden harus memperhatikan pertimbangan Mahkamah Agung (BAB III Pasal 14). Bahkan pada BAB III Pasal 16, Presiden membentuk suatu dewan pertimbangan yang bertugas memberikan nasihat dan pertimbangan kepada Presiden (AD HOC I BP MPR, 2003: 8-10).

Dari sistem pemerintahan Indonesia di atas, dengan memosisikan lembaga konsultatif seperti Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR), Dewan Perwakilan Rakyat (DPR), Mahkamah Agung (MA), dewan pertimbangan khusus, maka semua kebijakan-kebijakan pemerintah akan terawasi dengan baik dan dapat mencegah pemimpin untuk bertindak di luar ketentuan-ketentuan yang ditetapkan dalam Undang-Undang Dasar.

Paradigma *syûrâ* juga menjadi perhatian khusus dari kelompok Hizbut Tahrir dalam rencana mendirikan negara khilafah. *Syûrâ* (musyawarah) dan *masyûrah* (permufakatan) adalah proses pengambilan keputusan/pendapat. Persoalan-persoalan yang termasuk ke dalam *syûrâ* bersifat mengikat khalifah, dan diambil berdasarkan pendapat mayoritas tanpa mempertimbangkan pendapat tersebut benar atau salah. Selain perkara tersebut yang termasuk

IAIN Padangsidimpuan

urusan *syûrâ*, maka yang dipertimbangkan adalah kebenarannya, tanpa melihat lagi suara mayoritas atau minoritas (Taqiyuddin an-Nabhani, 2001: 111-112).

Untuk menjaga keberlangsungan *syûrâ* itu sendiri, dalam pandangan Hizbut Tahrir, majelis umat harus dibentuk sebagai kekuatan dan sekaligus wadah untuk menampung berbagai aspirasi dan kepentingan umat itu sendiri. Majelis umat adalah orang-orang yang mewakili kaum Muslimin dalam penyampaian pendapat, sebagai bahan pertimbangan bagi khalifah. Orang non-Muslim dibolehkan menjadi anggota majelis umat—sekadar—untuk menyampaikan pengaduan tentang kezaliman para penguasa atau penyimpangan dalam pelaksanaan hukum-hukum Islam (Hizbut Tahrir, 2005: 247). Anggota majelis umat ditentukan melalui pemilihan umum. Setiap warga negara yang baligh, dan berakal berhak menjadi anggota majelis umat, baik laki-laki maupun wanita, Muslim ataupun non-Muslim. Keanggotaan orang non-Muslim terbatas hanya pada penyampaian pengaduan tentang kezaliman para penguasa atau penyimpangan dalam pelaksanaan hukum-hukum Islam.

Majelis umat memiliki lima wewenang:

1. 1.a. Permintaan syura kepada majelis umat, dan penyampaian syura kepada khalifah dalam perkara-perkara praktis yang tidak membutuhkan pembahasan dan penelitian, seperti urusan pemerintahan, pendidikan, kesehatan, ekonomi, perdagangan, industri, pertanian dan sejenisnya, maka pendapat majelis umat dalam perkara tersebut bersifat mengikat.

   1.b. Apabila khalifah meminta pendapat majelis umat dalam perkara-perkara yang menyangkut pemikiran dan memerlukan pembahasan dan penelitian, teknik, keuangan, angkatan bersenjata dan politik luar negeri, maka pendapat majelis tidak mengikat.
2. Hukum dan perundang-undangan yang akan diberlakukan khalifah disampaikan kepada majelis umat. Dan kaum Muslimin yang menjadi anggota majelis berhak mendiskusikannya,

IAIN Padangsidimpuan

serta menjelaskan salah benarnya. Pendapat mereka dalam perkara ini tidak mengikat.

3. Majelis umat berhak mengoreksi khalifah terhadap seluruh aktivitas negara, baik menyangkut urusan dalam negeri, luar negeri, keuangan, angkatan bersenjata, maupun yang lainnya. Jika terdapat perselisihan antara majelis umat dengan khalifah dalam menilai suatu aktivitas dilihat dari aspek syar`i, maka hal itu dikembalikan kepada *mahkamah mazhâlim*, untuk memastikan perkara ada tidaknya aspek syar`i. Dan pendapat *mahkamah mazhâlim* bersifat mengikat.
4. Majelis umat berhak menampakkan ketidaksenangannya terhadap para *mu`âwin*, *wâli*, *`âmil*. Dan pendapatnya dalam hal ini bersifat mengikat. Khalifah harus segera memberhentikan mereka.
5. Kaum Muslimin yang menjadi anggota majelis umat berhak membatasi calon khalifah, dan pendapat mereka dalam hal ini bersifat mengikat, sehingga calon tidak dapat diterima.

Dalam sistem khilafah, *syûrâ* secara kelembagaan formal dilaksanakan dalam majelis umat, yang merupakan lembaga wakil-wakil umat dalam musyawarah dan *muhasabah* (pengawasan) terhadap khalifah. Artinya, fungsi majelis umat antara lain melakukan musyawarah dengan khalifah. Namun demikian, majelis umat dalam negara khilafah tidak mempunyai kewenangan legislatif seperti parlemen dalam sistem demokrasi. Fungsi legislasi dalam arti melakukan adopsi hukum syariat dari sejumlah hukum syariat yang ada dalam satu masalah untuk mengatur urusan rakyat hanya menjadi otoritas Khalifah.

Dari keterangan di atas, penulis melihat bahwa pemerintahan modern yang demokatis telah mengimplementasikan substansi dari *syûrâ* seperti keinginan yang dilontarkan oleh Muhammad Rasyîd Ridhâ. Hanya saja, masing-masing negara memiliki cara tersendiri dan ciri khas dalam mengartikulasikan makna dan sub-

IAIN Padangsidimpuan

stansi *syûrâ* itu sendiri. Bahkan dalam konteks kekinian, apa yang menjadi cita-cita Rasyîd Ridhâ untuk membentuk sebuah lembaga yang otoritatif dalam pengambilan keputusan atas masalah-masalah umat Islam, sudah dilakukan. Sebut saja Organisasi Konferensi Islam (OKI): (منظمة المؤتمر الإسلامي)

Yakni sebuah badan antar pemerintahan yang menghimpun 75 negara di dunia. OKI didirikan di Rabat, Maroko pada 12 Rajab 1389 H (25 September 1969) dalam pertemuan pertama para pemimpin dunia Islam yang diselenggarakan sebagai reaksi terhadap terjadinya peristiwa pembakaran Masjid al-'Aqshâ pada 21 Agustus 1969 oleh pengikut fanatik Kristen dan Yahudi di Yerusalem. OKI memiliki peran dalam bidang pendidikan, juga meliputi peran dalam bidang asuransi kesehatan. OKI akan bekerja sama dengan perusahaan asuransi lokal untuk mengurusi asuransi tersebut. OKI juga sangat perhatian terhadap HAM dan akan membentuk Komisi Hak Asasi Manusia sendiri. Keputusan itu diambil dalam pertemuan di markas besar OKI di Jeddah, Arab Saudi, Senin (13/4/2009). Dari keterangan tersebut, lembaga ini sudah merupakan refresentasi dari berbagai pemimpin dan tokoh agama Islam dalam menyikapi berbagai persoalan umat Islam.

IAIN Padangsidimpuan

IAIN Padangsidimpuan

DAFTAR PUSTAKA

IAIN Padangsidimpuan

Al-'Adawî Ibrâhim Ahmad. *Rasyîd Ridhâ al-Imâm al-Mujâhid*. Kairo: al-Muassasah al-Mishriyyah al-`Âmmah, t.th.

Al-'Aqqâd, Abbâs Mahmûd. *ad-Dîmuqrâthiyyah fî al-Islâm*. Kairo: Dâr al-Ma`ârif, t.th.

Abdurrahman, Hafizh. *Diskursus Islam Politik Spiritual.* Bogor: al-Azhar Press, 2004.

Al-`Arabî, Muhammad Mamdûh. *Daulah ar-Rasûl fî al-Madînah*. Kairo: al-Haiah al-Mishriyyah al-`Âmmah li al-Kitâb, 1988.

Alî Abdul Mu`thî Muhammad, *al-Fikr as-Siyâsî al-Gharbî*, Iskandariyyah: Dâr al-Jâmi`ât al-Mishriyyah, 1973.

Amiruddin, M. Hasbi. *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman.* Yogyakarta: UII Press, 2000

Al-Anshârî, Abdul Hamîd Ismâ`îl. *asy-Syûrâ wa Atsaruhâ fî ad-Dîmuqrâthiyyah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-`Ashriyyah, 1980.

Anwar, M. Syafii. *Pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendikiawan Muslim pada Masa Orde Baru*. Jakarta: Paramadina, 1995.

Asad, Muhammad. *The Principles of State and Government in Islam.* Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1980.

Asmuni, Yusran. *Aliran Modern dalam Islam.* Surabaya: al-Ikhlas, 1982.

Al-`Asqalâni, Ibn Hajar. *Tahdzîb at-Tahdzîb*. Beirut: Dâr ash-Shâdir, 1968.

Al-Asymâwî, Muhammad Sa'îd. *al-Islâm wa as-Siyâsi*. Mesir: Maktabah al-Madbûlî ash-Shaghîr, 1996.

_____. Muhammad Sa'îd. *al-Khilâfah al-Islâmiyyah.* Mesir: Maktabah al-Madbûlî ash-Shaghîr, 1992

Athaillah. *Konsep Teologi Rasyîd Ridhâ dalam Tafsîr al-Manâr*. Jakarta: Desertasi IAIN Syarif Hidayatullah, 2001.

Al-Aththâr, 'Abd. an-Nâshir Taufîq. *Tathbîq asy-Syarî`ah al-Islâmiyyah*. Kairo: Mathba`ah as-Sa`âdah, t.th.

Al-Awwâ, Muhammad Sâlim. *Fî an-Nizhâm as-Siyâsî li ad-Daulah al-Islâmiyyah.* Kairo: Dâr asy-Syurûq, 1989.

Ayubi, Nazih N.. *Poltical Islam: Relegion and Politics in the Arab World*. London: Routledge, 1991.

Azhari, Muhammad Thahir. *Negara Hukum, Suatu Studi tentang Prinsip-Prinsipnya Dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya para Periode Negara Madinah dan Masa Kini*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.

Azra, Azyumardi. *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post Modernisme.* Jakarta: Paramadina, 1996.

Badawi, Zaki. *The Reformers of Egypt.* London: Croom Helm, 1978.

Beling dan Totten (ed.). *Modernisasi: Masalah Model Pembangunan.* Jakarta: Rajawali Pers, 1985.

Binder, Leonard. *Islamic Liberalism, A Critique of Development Ideolegies*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1988.

Budiardjo, Miriam. *Dasar-Dasar Ilmu Politik*. Jakarta: PT Gramedia, 1999.

Al-Bûthî, Muhammad Sa'îd Ramadhân. *Fîqh as-Sîrah.* Beirut: Dâr al-Fikr, 1991.

Charles C. Adams. *Islam and Modernism in Egypt,* Oxford: Oxford University Press, 1933.

Cole R. Holsti. *Content Analysis for The Social Sciences And Huma-*

IAIN Padangsidimpuan

nities. Canada: Departement of Political Science University of British Colombia, 1969.

D. Sills (ed.). *International Encylopedia of Social Sciences.* New York: Mc Millan, 1968.

Al-Dainûrî. Ibn Qutaibah, *al-Imâmah wa al-Siyâsah.* Kairo: Mushthafâ al-Bâb al-Halabî, 1967.

Deliar Noor. *Gerakan Modern Islam di Indonesia, 1900-1942*. Jakarta: LP3ES, 1985.

Mircea Eliade (ed.). *Encyclopedia of Islam*. New York: Colier Mc Millan, 1998.

Departemen Agama RI. *Ensiklopedi Hukum Islam.* Jakarta: DEPAG, t.th.

Departemen P & K.. *Kamus Besar Bahasa Indonesia.* Jakarta: Balai Pustaka, 1998

Effendy, Bahtiar. *Islam dan Negara*. Jakarta: Paramadina, 1998.

_____. Bahtiar. *Jalan Tengah Politik Islam.* Ciputat: Ushul Press, 2005.

_____. Fachry Ali dan Bahtiar. *Merambah Jalan Baru Islam.* Bandung, Mizan, 1986.

Enayat, Hamid. *Modern Islamic Political Thought*. London: The Macmillan Press LTD, 1982.

Ensiklopedi Islam. Jakarta: Ikhtiar baru Van Houve, 1999.

Esposito, John L. *Islam and Politics.* Syracuse: Syracuse University Press, 1984.

_____. John L. and John O. Voll. *Islam and Democracy*. New York, Oxford University Press, 1996.

Esposito, John L. (ed.). *Voice of Resurgent Islam.* (New York, Oxford University Press, 1983)

Fadhlullâh, Mahdî. *asy-Syûrâ, Thabî'ah al-Hâkimiyyah fî al-Islâm*. Beirut: Dâr al-Andalus, 1984.

Al-Farrâ', Abî Ya`lâ Muhammad ibn al-Husain al-Hanbali. *Al-Ahkâm as-Sulthâniyyah*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1994.

Fâris, Muhammad Abd al-Qâdir Abû. *an-Nizham as-Siyâsî fi al-Islâm.*

IAIN Padangsidimpuan

Yordania: al-Jâmi`ah al-Urduniyyah, 1980.

Al-Fârûqî Ismâil Râjî dan Lois Lamyâ al-Fârûqî. *The Cultural Atlas of Islam.* New York: Macmillan Publishing Company, 1986.

_____. Ismâil Râjî (ed.). *Trialog Tiga Agama Besar: Langkah Baru Perbandingan Agama ke Arah Pemikiran dan Diskusi Masa Depan*. terj. Joko Sulistiyo Kahhar dan Supriyanto Abdullah, Surabaya: Pustaka Progressif, 1994.

_____. Ismâil Râjî. *Al-Tauhid, Its Implication for Thought and Life*. Virginia, USA: International Institute of Islamic Thought, 1995.

Fred N. Karlinger. *Foundation of Behavioral Research.* New York: Holt Rinehart and Winston, 1973.

Gazalba, Sidi. *Modernisasi dalam persoalan, Bagaimana Sikap Islam.* Jakarta: Bulan Bintang, 1973.

Gibb, H.A.R. (ed.). *The Encyclopedia of Islam.* Leiden: E.J. Brill, 1960.

Hanbal, Ahmad ibn. *Musnad Imâm Ahmad.* Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.

Hans.H. Gerth and C. Wright Mills. *From Max Weber*. New York: Oxford University Press, 1958.

Al-Haramain, Imâm. *al-Ghiyâts Ghiyâts al-Umam fî Tîyats azh-Zhulam.* Abd al-Dayb (ed), Qatar: asy-Syu`ûn ad-Dîniyyah, 1400.

Harun Nasution, Islam dan Sistem Pemerintahan, dalam *Studia Islamika,* No. 17, Th. VIII, Juli, 1983, IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1983.

_____. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: Ul-Press, 1985.

_____. *Pembaharuan Dalam Islam: Sejarah pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1975.

_____. *Teologi Islam*: *Aliran-aliran, Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI Press, 1986.

Harun, Maidir. *Khilâfah Menurut Rasyîd Ridhâ dan relevansinya dengan Masyarakat Islam Modern*. Jakarta: Disertasi IAIN Syarif Hidayatullah, 1989.

Hasan Ibrâhîm Hasan. *Târîkh al-'Âlam as-Siyâsî*. Kairo: Dâr an-Nahdhah al-Mishriyyah, 1979.

IAIN Padangsidimpuan

Hasbi, Artani. *Musyawarah Menurut Islam, Konsep dan Praktik.* Jakarta: Disertasi IAIN Syarif Hidayatullah, 2001.

Hâzim Abd al-Mut`âl al-Sha`îdî. *an-Nazhariyyah al-Islâmiyyah fî ad-Daulah*. Kairo: Dâr an-Nahdah al-`Arabiyah, 1977.

Hisyâm, Ibn. *as-Sîrah an-Nabawiyyah.* Kairo: Mathba`ah Muhammad Abî Shabih, t.t.

Hitti, Philip K.. *History of The Arabs.* London: The Macmillan Press, 1974.

Hizbut Tahrir. *Ajhizah Daulah al-Khilâfah.* Beirut: Dar Ummah, 2005.

_____. *Struktur Negara Khilafah (Pemerintahan dan Adminisrasi)*. terj. Yahya A.R, Beirut: Dar al-Ummah, 2005.

_____. *Bagaimana Membangun Kembali Negara Khilafah*, terj. M. Ramdhan Adi, Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2008.

Huntington, Samuel P.. *Shaddâm al-Hadhârah.* Kairo: Dâr al-Kutub al-Mishriyah, 1997.

Huwaidî, Fahmî. *al-Maqâlât al-Mahzhûrah*. Kairo: Dâr asy-Syurûq, 1998.

_____. Fahmî. *Al-Qur'an wa as-Sulthân, Humûm Islâmiyyah Mu`âshirah.* Kairo: Dâr asy-Syurûq, 1991.

_____. Fahmî. *Ihqâq al-Haqq.* Kairo: Dâr asy-Syurûq, 1994.

_____. Fahmî. *Li al-Islâm wa al-Dîmuqrâthiyyah*. Kairo: Markaz al-Ahrâm li at-Tarjamah wa an-Nasyr, 1993.

Hourani, Albert. *Arabic Thought in Liberal Age: 1798-1939*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Husain, Mir Zohair. *Global Islamic Politic.* Second Edition, New York: Addison-Wesley Educational Publishers Inc., 2003.

Ibn Katsîr, `Imâmuddîn Ismâ`il ibn 'Umar. *al-Bidâyah wa an-Nihâyah.* Beirut: Dâr al-Fikr, 1978.

_____. *Tafsîr al-Qurân al-`Azhîm.* Beirut: Maktabah al-`Ilmiyah, 1991.

Ibn Khaldûn. 'Abd. ar-Rahmân, *al-Muqaddimah*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1981.

Iman, Fauzul. *Pemikiran Muhammad Rasyîd Ridhâ tentang Ijtihad*

IAIN Padangsidimpuan

dan Manifestasinya dalam Fikih. Kajian Kitâb Yusr al-Islâm wa Ushûl al-Tasyrî` al-`Âmm. Jakarta: Disertasi UIN Syarif Hidayatullah, 2002.

Imârah, Muhammad, *al-Islâm wa as-Siyâsah.* Kairo: Dâr at-Tauzî` wa an-Nasyr al-Islâmiyah, 1993.

_____. Muhammad. *al-Islam wa as-Sulthah ad-Dîniyyah.* Kairo: Dâr ats-Tsaqâfah al-Jadîdah, 1979.

_____. Muhammad. *al-Khilâfah wa Nasy'ah al-Ahzâb al-Islâmiyyah*. Beirut: al-Mu'assasah al-`Arabiyah, 1977.

_____. Muhammad. *ad-Daulah al-Islâmiyyah baina `Ilmâniyyah wa as-Sulthah ad-Dîniyyah*. Kairo: Dâr asy-Syurûq, 1998.

_____. Muhammad. *al-Islâm wa as-Siyâsah, ar-Radd `alâ Syubhât al-`Ilmâniyyin*. Kairo: Dâr at-Tauzî` wa an-Nasyr al-Islâmiyyah, 1993.

_____. Muhammad. *al-Islâm wa Ushûl al-Hukm li Abdurraziq*. Beirut: al-Muassasah al-`Arabiyyah li ad-Dirâsât wa an-Nasyr, 2000.

_____. Muhammad. *Suqûth al-Ghuluu al-`Ilmâni.* Kairo: Dâr asy-Syurûq, 1995.

Al-Jabbâr, Abd al-Qhadhi. *al-Mughnî fî Abwâb at-Tauhîd wa al-`Adl*. Kairo: Dâr al-Mishriyah, 1965.

Jafar, Iftitah. *Islam and Development*: *a Politico-Religious Response*. Montreal: PERMIKA, 1997

Jindan, Khâlid Ibrâhîm. *Teori Politik Islam. Telaah Kritis Ibn Taimiyah tentang Pemerintahan Islam*. terj. Masrohin, Surabaya: Risalah Gusti, 1999.

Johan. Sudirman M.. *Politik Keagamaan dalam Islam: Studi tentang Teori Imamah Mu'tazilah Menurut Konsepsi Abd al-Jabbar serta Perbandingannya dengan Teori Imamah Sunni dan Syiah.* Pekanbaru: Susqa Press, 1995.

John B. Tompson. *Analisis Ideologi: Kritik Wacana Ideologi-ideologi Dunia*. terj. Haqqul Yaqin, Yogyakarta: IRCiSoD, 2003.

John J. Donohue, John L. Esposito, (ed.). *Islâm in Transition, Muslim*

UIN Padangsidimpuan

Perspectives. terj. Machnun Husein, Jakarta: Rajawali, 1984.

John Obert Voll. *Islam, Countinuity and Change in the Modern World.* New York: Syracuse University Press, 1994.

Kamal, Mustafa. *Muhammadiyah Sebagai Gerakan Islam*. Yogyakarta: P.N. Persatuan, 1983.

Kautsrânî, Wajîh. *ad-Daulah wa Al-Khilâfah fi al-Khithâb al-Islâmî: Dirâsah wa Nushûsh: Muhammad Rasyid Ridha, 'Ali Abd ar-Râziq, wa Abd ar-Rahmân Syahbandar*. Beirut: Dâr ath-Thalî`ah li ath-Thibâ`ah wa an-Nasyr 1996.

Khâliq, Farîd Abdul. *Fî al-Fiqh as-Siyâsî al-Islâmî*. Kairo: Dâr asy-Syurûq, 1998.

Khan, Wahiduddin. *asy-Syarî`ah al-Islâmiyah wa Tahaddiyât al-`Ashr*. Kairo: al-Mukhtâr al-Islâmi, 1976.

Kharbuthlî, 'Alî Husnî al-. *Târîkh al-'Alâm al-Islâmî*. Kairo: Dâr an-Nâfi`, 1976.

Khathîb, Muhammad Abdullah al-. *asy-Syûrâ fî al-Islâm.* Kairo: Dâr at-Tauzî` wa an-Nasyr al-Islâmî, 1999.

Al-Khatib, Zakariya Abd al-Mun`in Ibrahim. *Nizham asy-Syûrâ fi al-Islâm wa Nizhâm ad-Dîmuqrâthiyyah al-Mu`âshirah.* Kairo: t.p., 1985.

Kinloch, Graham C.. *Ideology and the Social Science*. Greenwoon Press, 1981.

Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.). *Islam, Negara dan Civil Society: Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*. Jakarta: Paramadina, 2005.

Krenenburg dan TK.B. Sabaruddin. *Ilmu Negara.* Jakarta: Pradnya Paramita, 1986.

Kuntowijoyo. *Budaya dan Masyarakat*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.

Lagha, Ali Muhammad. *asy-Syûrâ wa ad-Dîmuqrâthiyyah: Bahts Muqârin fî al-Usûs wa al-Munthalaqât an-Nazhariyyah*. Beirut: al-Muassasah al-Jâmi`ah li ad-Dirâsah wa an-Nasyr wa at-Tauzi`, 1983.

IAIN Padangsidimpuan

Lexi J. Moleong. *Metodelogi Penelitian Kualitatif.* Bandung: Remaja Rosdakarya, 1997.

Lindholm, Charles. *The Islamic Middle East, Tradition and Change*. USA: Blackwell Publishing Company, 2002

Michael Curtis (ed.). *Religion and Politics in Middle East*. Boulder: 1981.

Lotrop Stoddard. *Dunia Baru Islam.* Jakarta: t.p., 1996.

Louis Gottschalk. *Understanding History A Prime of Historical Method,* terj. Nugroho Notosusanto. Jakarta: UI Press, 1985.

Lubis, Amany. *Sistem Pemerintahan Oligarki dalam Sejarah Islam*. Jakarta: UIN Jakarta Press, 2005.

M. Uhaib As'ad dan M. Harun al-Rasyid (ed.). *Agama dan Aspirasi Rakyat*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994.

Ma`arif, Syafi`i, Ahmad. *Islâm dan Masalah Kenegaraan*. Jakarta: LP3ES, 1985.

Madjid, Nurcholish. *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan.* Bandung: Mizan, 1993.

Mâjah, Ibn. *Sunan Ibn Mâjah.* Indonesia: Maktabah Dakhlan, t.th.

Malcolm H. Kerr. *Islâmic Reform, The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida.* Berkeley and Los Angeles: t.p, 1966.

Manzhûr, Ibn. *Lisân al-`Arab.* Beirut: Dâr ash-Shâdir, 1968.

Al-Marâghî, Ahmad Mushthafâ. *Tafsîr al-Marâghî*. Kairo: Mushthafâ al-Bâb al-Halâbî, 1969.

Marshall G.S. Hodgson. *The Venture of Islam.* Chicago: University of Chicago Press, 1974.

Maryam Jameelah. *Islam in the Theory and Practice.* New Delhi: Taj Company, 1983.

Al-Maudûdî, Abul A'lâ. *al-Khilâfah wa al-Mulk*. Kairo: al-Mukhtâr al-Islâmî, 1989.

_____. Abul A'lâ. *al-Islâm wa al-Madaniyyah al-Hadîtsah*. Kairo: Dâr al-Anshâr, 1978.

Al-Mâwardî, Abi al-Hasan. *al-Ahkâm as-Sulthâniyyah,* Beirut: Dâr

UIN Padangsidimpuan

al-Fikr. t.th.
Ma'luf, Louis. *al-Munjid fi al-Lughât wa al-A'lâm.* Beirut: Dâr al-Masyriq, 1973.
Mohammad E. Hasim. *Kamus Istilah Islam.* Jakarta: Penerbit Pustaka, 1987.
Al-Mubârak, Muhammad. *Nizhâm al-Islâm: al-Hukm wa ad-Daulah*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1974.
Muhamad Shubhî 'Abd. al-Hakîm. *Muhâdharâh fî Jugrâfiyât al-`Âlam al-Islâmî*. Kairo: Mathba`ah al-Madani, t.th.
Muhammad Jalâl Syaraf dan Ali Abd al-Mu`thî Muhammad. *al-Fikr as-Siyâsî fî al-Islâm: Syakhshiyyah wa Madzahib*. Iskandariyah: Dâr al-Jâmi`ah al-Mishriyat, 1978.
Muhammad Nazir. *Metode Penelitian.* Jakarta: Ghalia Indah, 1993.
Mujâhid, Huriyyah Taufîq. *al-Fikr as-Siyâsî min Aflathûn ila Muhammad Abduh*. Kairo: Maktabah al-Anglu al-Mishriyyah, 1986.
Mumtâz Ahmad (ed). *Masalah-masalah Teori Politik Islam.* Jakarta: Mizan, 1996.
Mûsâ, Muhammad Yûsuf. *Nizhâm al-Hukm fî al-Islâm*. Kairo: Dâr Kâtib al-`Arabî, 1963.
Mushthafâ Hilmî. *Nizhâm al-Khilâfah fi al-Fikr al-Islâmi*. Kairo: Dâr al-Anshâr, t.th.
Mushthafâ Mu'min. *Qismah al-`Âlam al-lslâmî al-Mu`âshir.* Beirut: Dâr al-Fikr, 1974.
Muslim, Imâm. *Shahîh Muslim.* Beirut: Dâr al-Fikr, 1993.
An-Nabhânî, Taqiyuddîn. *ad-Daulah al-Islâmiyyah.* Beirut: Dâr al-Ummah, 1994.
_____. Taqiyuddîn. *asy-Syakhshiyyah al-Islâmiyyah.* Beirut: Dâr al-Ummah, 1994.
_____. Taqiyuddîn. *at-Takattul al-Hizbî.* Beirut: t.p. 2001.
_____. Taqiyuddîn. *Konsepsi Politik Hizbut Tahrir.* Jakarta: Hizbut Tahrir Press, 2006.
_____. Taqiyuddîn. *Nizhâm al-Islâm.* Kairo: t.p. 2001.
An-Nahwi, Adna Ali Ridhâ. *asy-Syûrâ Lâ Dîmuqrâthiyyah.* Kairo: Dâr

IAIN Padangsidimpuan

al- Shahwah li an-Nasyr, 1985.

An-Najjâr, Husein Fauzî. *al-Islâm wa as-Siyâsah*. Kairo: Dâr al-Ma`ârif, 1985.

Nasr, Seyyed Hossein. *Traditional Islam in Modern World.* London and New York: Routledge & Kegan Paul, 1987.

Nasr, Sayyed Vali Reza. *Islamic Leviathan*. New York: Oxford University Press, 2001.

Nawawî, Imam al-. *Shahîh Muslim bi Syarh an-Nawâwî*. Kairo: t.p. t.th.).

Al-Nawwâr, Shalâhuddîn Muhammad. *Nazhariyyah al-Khilâfah au al-Imâmah wa Tathawwuruhâ as-Siyâsî wa ad-Dînî*. Kairo: Mansya'ah al-Ma`ârif, 1996.

Noah Websters. *New Twentieth Century Dictonary: Unabridge.* USA: William Collins, 1980.

Noeng Muhajir. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996.

Pius A. Partanto dan M. Dahlan Al-Barry. *Kamus Ilmiah Populer.* Surabaya: Arkola, t.th.

Pulungan, J. Suyuthi. *Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran.* Jakarta: Rajawali Press, 2002.

Al-Qardhâwî, Yûsuf. *al-Ijtihâd al-Mu`âshir baina al-Indhibâth wa al-Infirâth*. Kairo: Dâr at-Tauzî`wa an-Nasyr al-Islâmiyyah, 1994.

_____. Yûsuf. *Aulawiyyât al-Harakah al-Islâmiyyah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1991.

_____. Yûsuf. *Fiqh ad-Daulah fî al-Islâm*. Kairo: Dâr asy-Syurûq, 1997.

_____. Yûsuf. *Madkhal li Dirâsah asy-Syarî`ah al-Islâmiyyah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1991.

Quthb, Sayyid. *Fî Zhilâl Al-Qur'an*. Kairo: Dâr asy-Syurûq 1998.

_____. Sayyid. *Khashâ'ish at-Tashawwur al-Islâmî wa Muqawwamâtuh*. Kairo: t.p, 1962.

R. Hrair Dekmejian (ed). *Politik Kebangkitan Islam: Keragaman dan Kesatuan*, terj. Ajat Sudrajat. Yogjakarta: Tiara Wacana, 2001.

IAIN Padangsidimpuan

Raharjo, M. Dawam. *Ensiklopedi Al-Qur'an.* Jakarta: Paramadina, 1996.

Rais, M. Amin. *Politik Internasional Dewasa Ini.* Surabaya: Usaha Nasional, 1989.

Rahman, Fazlur. *Islam.* Chicago: University of Chicago, 1979.

Rahman, Fatchur. *Ikhtisar Mushthalah Hadis*. Bandung: al-Ma`arif, 1987.

Rapar, J. H.. *Filsafat Politik Aristoteles.* Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1993.

Al-Rayyis, Muhammad Dhiyâuddîn. *al-Islâm wa al-Khilâfah Fî `Ashr al-Hadîts, Naqd Kitâb al-Islâm wa Ushûl al-Hukm*. Kairo: Dâr al-Turâts, 1976.

_____. Muhammad Dhiyâuddîn. *an-Nazhariyyah as-Siyâsiyyah al-Islâmiyyah.* Kairo: Dâr at-Turâts, 1976.

Rayyân, Muhammad Alî Abû. *Târîkh al-Fikr al-Falsafî al-Yûnânî*. Iskandariyyah: Dâr al-Jâmi`âh al-Mishriyyah, 1973.

Ar-Râzî, Fakhruddîn. *at-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtîh al-Ghaib*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1994.

Ar-Râziq, Ali 'Abd.. *al-Islâm wa Ushûl al-Hukm*. Beirut: Mu'assasah `Arabiyyah, 1966.

Ridhâ, Muhammad Rasyîd. *al-Khilâfah au al-Imâmah al-`Uzhmâ, Mabâhits Syar`iyyah Siyâsiyyah Ijtimâ`iyyah Ishlâhiyyah*. Mesir: Mathba`ah al-Manâr, 1381 H.

_____. Muhammad Rasyîd. *al-Wahy al-Muhammadî.* Kairo: az-Zahrâ' li al-A`lâm al-`Arabi, 1988.

_____. Muhammad Rasyîd. *Tafsîr al-Qurân al-Hakîm asy-Syahîr bi Tafsîr al-Manâr.* Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyyah al-`Ammah li al-Kitâb, 1973.

_____. Muhammad Rasyîd. *Majallah al-Manâr*. Kairo: Mathba`ah al-Manâr, 1315.

_____. Muhammad Rasyîd. *Târîkh al-Ustâdz al-Imâm Muhammad 'Abd.uh*. Kairo: Mathba`ah al-Manâr, 1931.

_____. Muhammad Rasyîd. *Yusr al-Islâm wa Ushûl at-Tasyrî` al-*

IAIN Padangsidimpuan

`Âm. Kairo: Maktabah as-Salâm al-Âlamiyyah, t.t.

Robert N. Bellah. Lihat *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World.* Barkeley and Los Angeles: University of California Press, 1991.

Roy, Oliver. *The Failure of Political Islam*. New York: I.B.Tauris Publishers, 1999.

Rosenthal, Erwin I. J.. *Islam in the Modern Nation State.* Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

_____. *Political Thuoght in Medieval Islam, An Introductory Outline*. U.S.A: Cambridge University Press, 1968.

Sargent, Lymant Tower. *Contemporary Political Ideologies: A Comparative Analysis.* California: Cool Publishing Company, t.th.

Syamsuddin, M. Din. *Etika Agama dalam Membangun Masyarakat Madani*. Jakarta: PT LOGOS Wacana Ilmu, 2000.

_____. *Islâm dan Politik Era Orde Baru.* Ciputat: PT Logos Wacana Ilmu, 2000.

Syahâtah. *Umar Ibn Khaththâb fi`Khilâfatih*. Kairo: Nahdhah Mishr, 1977.

S. Wager Ahmed Husainî. *Sistem Pembinaan Masyarakat Islam*. Bandung: Pustaka, 1983

Sabiq, Dhabit Tarki. *Kamal Attaturk Pengusung Sekulerisme dan Penghancur Khilafah Islamiyyah.* Terj. Abdullah Abdurrahman dan Ja`far Shadiq Jakarta: Senayan Publishing, 2008.

Samarah, Ihsan, Syaikh Taqiyuddûn al-Nabhânî. *Meneropong Perjalanan Spiritual dan Dakwahnya*. Bogor: Al Azhar Press, 2003.

Sayyid Ameer Ali. *The Spirit of Islam.* Calcutta: S.K. Lahiri & Co.1962.

Shihab, M. Quraish. *Metode Penyusunan Tafsir yang Berorientasi Sastra, Budaya dan Kemasyarakatan*. Ujung Pandang: CV Yusgar, 1984.

_____. M. Quraish. *Wawasan Al-Qur'an: Tafsîr Maudhû'i atas Berbagai Persoalan Umat.* Jakarta: Mizan, 1998.

_____. M. Quraish. *Rasionalitas Al-Qur'an*. Ciputat: Penerbit Lentera Hati, 2006.

IAIN Padangsidimpuan

Shiddiqy, T.M. Hasbi Ash-. *Sejarah Pengantar Ilmu Hadis*. Jakarta: Bulan Bintang, t.th.

Sjadzali, Munawwir. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran.* Jakarta: UI Press, 1990.

Asy-Syahrastâni, Abd al-Fath Muhammad Abd al-Karîm. *al-Milal wa an-Nihal*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Syarîf, Umar. *Mudzâkarah fî Nizhâm al-Hukm wa al-Idârah al-Daulah al-Islâmiyyah*. Kairo: Mathba`ah as-Sa`âdah, 1979.

Syalabî, Abû Zaid. *Târîkh al-Hadhârah al-Islâmiyah*. Kairo: Maktabah Wahdah, 1964.

Asy-Syâwî, Taufîq. *Fiqh as-Syûrâ wa al-Istisyârah*. Kairo: Dâr al-Wafâ' li at-Thibâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzî`, 1992.

Asy-Syirbâsyi, Ahmad. *Rasyîd Ridhâ Shâhib al-Manâr*. Kairo: Majelis A`lâ li asy-Syu'ûn al-Islâmiyah, 1970.

Taimiyah, Ibn. *as-Siyâsah asy-Syar`iyyah fî Ishlâh ar-Râ'î wa ar-Ra'iyyah.* Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988.

_____. Ibn. *Majmû` Fatâwâ Syekh al-Islâm Ahmad Ibn Taimiyah.* Riyâdh: Mathâbi` al-Riyâdh, 1963.

_____. Ibn. *Minhaj as-Sunnah an-Nabawiyah fî Naqd Kalâm al-Syî`ah wa al-Qadr*. Beirut: Dâr al- Kutub, t.th.

Ath-Thabarî, Abî Ja'far Ibn Jarîr. *Jâmi` al-Bayân `an Ta'wîl ai al-Qurân.* Beirut: Dâr al-Ma`rifah, 1972.

_____. Ibn Jarîr Al-. *Târîkh al-Umam wa al-Muluk*. Beirut: Dar al-Fikr, 1987.

Thahhân, Mahmûd. *Taisîr Mushthalah al-Hadîts*. Kairo: Dar al-Turâts al-`Arabi, t.th.

Thâlib, Shûfî Husein Abû. *Tathbîq as-Syarî'ah fî al-Bilâd al-'Arabiyyah*. Kairo: Dâr an-Nahdhah al-'Arabiyah, 1995.

Thareq Y. Ismael dan Jacquiline S. Ismael. *Government and Politics in Islam.* New York: ST. Martin's Press, 1985.

Thomas W. Arnold. *The Caliphate*, Routledge & Kegan Paul Ltd.. London, 1965.

Tirmîdzî, Imâm al-. *Sunan at-Tirmîdzî.* Kairo: Musthafâ al-Bâb al-

IAIN Padangsidimpuan

Halabî, 1962.

Alîfuddîn at-Turâbî. *Abû al-A`lâ al-Maudûdî, `Ashruh, Hayâtuh, Da`watuh, Mu'allifâtuh*. Kuwait: Dâr al-Qalam, 1987.

Ubaid, Abû. *Kitâb al-Amwâl.* Beirut: Dâr al-Fikr, 1988.

W. Lawrence Neuman. *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*. Boston: Allyn and Bacon, 1997.

Watt, William Montgomery. *Islamic Political Thought.* Edinburgh: Edinburgh University, 1980.

_____. William Montgomery. *A Short History of Islam.* England: One World Publication, 1996.

Weber, Maxmilian. *The Theory Of Social and Economic Organization*. New York: Oxford University Press, 1964.

Yâsîn, Abdul Jawâd. *as-Sulthah fî al-Islâm*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfî al-`Arabî, 1989.

Yatim, Badri. *Sejarah Peradaban Islam.* Jakarta: Rajawali Press, 2005.

Yûsuf Abdul Maqshûd Ibrâhîm. *Juhûd al-Imâm Muhammad Rasyîd Ridhâ fî Khidmah as-Sunnah.* Kairo: Mathba`ah Dâr al-Ta'lîf, 1994.

Zahrah, Muhammad Abû. *Târîkh al-Madzâhib al-Islâmiyyat fî as-Siyâsah wa al-`Aqâid wa Târîkh al-Madzâhib al-Fiqhiyyah.* Kairo: Dâr al-Fikr al-`Arabî, t.th.

Zaid, Farq Abû. *asy-Syarîah al-Islâmiyah baina-al-Muhâfizhîn wa al-Mujâhidîn.* Kairo: Dâr al-Mauqif al-`Arabî, 1977.

Zaid, Nashr Hâmid Abû. *al-Khilâfah wa Sulthah al-Ummah.* Kairo: Dâr an-Nahr, 1995.

Zallûm, Abdul Qadîm. *Nizhâm al-Hukm fî al-Islâm.* Beirut: Dar Ummah, 1996.

Zaqzûq, Mahmûd Hamdî. *Madkhal ilâ al-Fikr al-Falsafî.* Kairo: Maktabah Anglu, t.th.

Zuhri, Muhammad. "Sejarah Politik Islam" dalam *Tarjih: Jurnal Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam.* Edisi ke-3 Januari 2002

ht.tp.://Islamlib.com/id/artikel/utopisme-dan-irasionalitas-sistem-khilafah/ diakses tanggal 13 Mei 2009 jam 11.29.

IAIN Padangsidimpuan

TENTANG PENULIS

Dr. Sumper Mulia Harahap, M.Ag., adalah dosen di Fakultas Syariah dan Ilmu Hukum, IAIN Padangsidimpuan, Sumatera Utara. Ia mengenyam pendidikan sarjana (S1) di Universitas Al-Azhar, Kairo, Mesir (1992-1996), dan melanjutkan studi pascasarjana S2 di IAIN Sulthan Syarif Qasim (SUSQA) di Pekanbaru, Riau (1999-2001), serta studi doktoral (S3) di UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta (2002-2009). Di tengah kesibukan mengajar, penulis juga diamanatkan sebagai Wakil Rektor bidang Kemahasiswaan dan Kerjasama di IAIN Padangsidimpuan (2017-2021), Ketua Jenderal Forum Wakil Rektor bidang Kemahasiswaan dan Kerjasama se-Indonesia (2020-2022); serta Sekretaris Senat Institut, IAIN Padangsidimpuan (2017-2021). Di samping itu, penulis juga aktif berorganisasi di luar kampus, yaitu sebagai Rois Syuriah Nahdlatul Ulama Kota Padangsidimpuan (2017-2022), dan Ketua MUI Tapanuli Selatan (2016-2021). Berbagai seminar dan workshop telah diikuti penulis di berbagai kesempatan, baik di dalam negeri maupun luar negeri, misalnya di Fatoni University, Thailand; dan International Islamic University College Selangor (KUIS). Sebagai seorang akademisi, berbagai penelitian dan pengabdian masyarakat juga aktif

dilaksanakan penulis. Dari penelitian tersebut, karya ilmiah baik jurnal maupun buku yang telah dipublikasikan di antaranya: *"Perkembangan Metode Istinbath Hukum MUI Pascareformasi: Studi Kasus Fatwa Hukum dan Politik"*, serta buku "*Model Manajemen Dana Wakaf Kuwait*".

PENGURUS CABANG
NAHDLATUL ULAMA
KOTA PADANGSIDIMPUAN
PROVINSI SUMATERA UTARA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SYEKH ALI HASAN AHMAD ADDARY

PADANGSIDIMPUAN – INDONESIA

https://www.uinsyahada.ac.id/

GAGASAN KONTEKSTUALIS MUHAMMAD RASYID RIDHA TERHADAP SYURA DAN KHILAFAH

Rasulullah saw. telah meletakkan fondasi sistem negara yang berlandaskan Islam melalui Piagam Madinah dengan konsep ajarannya, yaitu musyawarah (*syûrâ*), adil (*'adl*), kebebasan, persamaan hak dan taat kepada umara (pemimpin negara). Konsep dan ajaran ini harus diinterpretasikan dan diaplikasikan berdasarkan kondisi waktu dan tempatnya oleh masyarakat Muslim setelah masa Khalifah Rasyidah. Reformasi dalam bidang politik tersebut menjadi kajian yang menarik bagi para cendekiawan Muslim, di era modern. Pemikiran politik Islam terus mengalami perkembangan setelah bersentuhan dan politik barat dengan berbagai respons, seperti akomodatif, rejektif, dan lain-lain.

Pemahaman tentang sistem pemerintahan dan bentuk negara tersebut menjadi pembahasan yang sangat serius di kalangan intelektual Muslim di dunia. Pembahasan tersebut mengarah kepada, *Pertama*, bagaimana konsep negara dan pemerintahan yang ideal menurut Islam dengan melahirkan pertanyaan "Apa bentuk negara menurut Islam?", *Kedua*, bagaimana pandangan Islam tentang penyelenggaraan negara dan pemerintahan yang ideal dengan memunculkan pertanyaan "bagaimana isi negara menurut pandangan Islam?". Dalam buku ini, persoalan tersebut akan dikaji dengan menengok pada gagasan kontekstualis Muhammad Rasyîd Ridha terhadap sistem *Syûrâ* dan Khilafah.

DITERBITKAN ATAS KERJA SAMA

IAIN
Padangsidimpuan Press

SOCIAL SCIENCES

ISBN 978-623-384-029-3

9 786233 840293